ELÍAS PALTI

La nación como problema

Los historiadores y la "cuestión nacional"

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

diseño: Dolores Gobas

"Si la nación es un fenómeno reciente, mucho más lo son los estudios sobre la misma." Desde esa perspectiva, Elías Palti analiza los trabajos de los historiadores que en las últimas décadas han apuntado a dislocar las narrativas nacionalistas. El presente volumen cuestiona el supuesto carácter objetivo y científico de los estudios historiográficos que sustentan que la nación, en el concepto actual del término, sería una creación reciente y, en última instancia, arbitraria. Para ello reconstruye los contextos de debate específicos en que se ha manifestado la contienda antigenealógica; y pone de relieve que dichas aproximaciones a la nación no se hallan en modo alguno exentas de una carga ideológica, sino que tal componente se encuentra tan presente en ellas como en los relatos de los nacionalistas. Con una mirada rigurosa, demuestra así que el discurso antigenealógico tiene, al igual que su opuesto, ciertos presupuestos ante los cuales debe permanecer ciego a fin de poder articularse como tal. En virtud de este notable aporte crítico, *La nación como problema* resulta un libro obligado para comprender la naturaleza eminentemente política de los procesos de gestación y transformación de las ficciones de identidad.

ISBN 950-557-530-0

9 789505 575305

LA NACIÓN COMO PROBLEMA

COLECCIÓN POPULAR

634

La nación como problema

Serie Breves
dirigida por
ENRIQUE TANDETER

Elías Palti

La nación como problema

Los historiadores y la "cuestión nacional"

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México - Argentina - Brasil - Chile - Colombia - España
Estados Unidos de América - Guatemala - Perú - Venezuela

Primera edición, 2003
Segunda reimpresión, 2006

© 2002, Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; Delegación Tlalpan,
14.200 México, D. F.

ISBN: 950-557-530-0

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

¿Cómo puede uno evitar hundirse en la ciénaga del sentido común si no es convirtiéndose en extranjero de su propio país, lengua, sexo e identidad?

JULIA KRISTEVA

Él descubrió el punto arquimédico, pero lo usó contra sí mismo; parece que le fue permitido encontrarlo sólo con esta condición.

FRANZ KAFKA

A las víctimas
inocentes de Irak.

Introducción

La nación, su historia y la historia de su historia

La nación, en el concepto actual del término, es, según se afirma, una creación relativamente reciente (y, en última instancia, arbitraria). Su desarrollo se encuentra íntimamente asociado a una serie de procesos y fenómenos históricos típicamente modernos, como la burocracia, la secularización, el capitalismo, la revolución, etcétera. De allí que los orígenes de las naciones, contra lo que afirman los propios cultores del nacionalismo, que suelen ubicarlos en un lejano pasado mítico, no podrían rastrearse más allá de fines del siglo dieciocho. De este modo, los historiadores buscan dislocar las narrativas nacionalistas que describen aquellas formas de agrupamiento social (como las tribus, las ciudades-Estados, los imperios, etcétera) bajo los cuales, de hecho, la mayor parte de la población ha vivido, como meras formas preliminares e incompletas de las modernas naciones-Estado, las que constituyen una suerte de *telos* hacia el cual se orientaba todo el desarrollo histórico precedente, y le dan sentido. En el curso del último siglo los historiadores denunciaron sistemáticamente el anacronismo implícito en este punto de vista.

Tal historización del concepto de nación no es, en fin, ideológicamente neutra, sino que busca minar las

bases del moderno nacionalismo. En definitiva, a fin de articularse, el nacionalismo debería permanecer ciego a sus propias premisas. La revelación de sus fundamentos contingentes lo privaría de su sustento conceptual, evitando así –o al menos obstaculizando– su desarrollo en un jingoísmo.

Algo en lo que se ha insistido menos, sin embargo, es que, si la nación es un fenómeno reciente, mucho más lo son los estudios sobre ella: la nación y el nacionalismo sólo surgen como tópicos en el período de entreguerras (su hito fundacional lo marcarían, en los años veinte, los trabajos de Carlton Hayes y Hans Kohn), y se afirman como tales recién en la segunda posguerra. En última instancia, también estos estudios tienen sus propias precondiciones históricas de existencia, las que, podemos decir, no datan de más allá de comienzos del siglo veinte.

En la que es probablemente la primera obra sistemática escrita sobre el tema, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* [*La socialdemocracia y la cuestión nacional*] (1924), Otto Bauer deja traslucir algunas de las premisas necesarias para que la nación pueda convertirse en objeto de escrutinio. Las palabras con que abre dicho estudio son reveladoras al respecto:

> El carácter nacional no es una explicación, es algo que debe ser explicado. Estableciendo la variación de los caracteres nacionales, la ciencia no resuelve el problema de la nación, sino que simplemente lo plantea. Cómo surge la comunidad relativa de carácter, cómo es que todos los miembros de una nación, a pesar de todas sus diferencias individuales, aún coinciden en una serie de rasgos y, a pesar de toda su identidad física y mental con otros pueblos,

> aún difieren de los miembros de otras naciones: esto es precisamente lo que la ciencia tiene que explicar ([1924] 1996: 41).

La nación debía, en efecto, dejar de aparecer como un hecho natural (o cuasinatural) a fin de que pudiese volverse susceptible de análisis crítico, lo que sólo ocurre a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Hasta entonces, las narrativas nacionales se limitarían a relatar los supuestos orígenes de la nación respectiva, tratando de revelar las características que la identifican y distinguen de las demás, así como las líneas maestras que orientarían su evolución y determinarían su destino último. En fin, esas narrativas articularían el concepto *genealógico* de la nacionalidad.

Como lo muestra la cita de Bauer, la problematización de este concepto no necesariamente supuso el rechazo de la entidad histórica de la idea de nación: según puede leerse, Bauer insistía aún en la existencia de "caracteres nacionales" diferenciales que pueden identificarse claramente. Sí tiene como premisa, sin embargo, el supuesto de que, cualesquiera que sean estas características, no tenían que ser necesariamente así; ellas no se encuentran inscriptas desde sus orígenes en el concepto mismo de la nación respectiva. Tal señalamiento abre ya una primera fisura en el concepto genealógico, haciendo posible de este modo, por primera vez, la reflexión frente a un objeto (la "nación" como tal) que, al perder su anterior velo de naturalidad, contendría ahora un interrogante que debe ser develado. En fin, como decía Bauer, el "carácter nacional", lejos de servir de explicación última de todo desarrollo histórico particular, debería ser él mismo explicado. El *explanans* se había

vuelto el *explanandum* (que requiere, a su vez, un *explanans*).

Lo dicho parece justificar la afirmación de Eric Hobsbawm en su "Introducción" a *Nations and Nationalism Since 1780* [*Naciones y nacionalismos desde 1780*], de que "ningún historiador serio de las naciones y el nacionalismo puede ser un nacionalista políticamente comprometido" (1991: 12). Sin embargo, esta perspectiva tiende a engendrar en el historiador la ilusión de encontrarse libre de toda presión ideológica: "afortunadamente, al disponerme a escribir el presente libro –son las palabras con que Hobsbawm concluye tal "Introducción"– no tuve que dejar de lado mis convicciones no-históricas" (1991: 13). Como señala Tom Nairn:

> Los prejuicios del nacionalismo (incluso los de un nacionalismo vago y genérico) son fáciles de detectar. Sin embargo, los del internacionalismo lo son menos. Un nacionalista (o aun un pannacionalista) habla, por definición, desde un lugar; el internacionalista, en cambio, no habla desde ningún lugar particular (1996: 268).

El carácter alegadamente objetivo y científico de los estudios historiográficos ha colaborado, en realidad, a ocultar el hecho de que el discurso antigenealógico tiene, al igual que su opuesto, sus propios presupuestos frente a los cuales debe también permanecer ciego a fin de articularse como tal. Esto nos lleva al tópico del presente trabajo. Dicho sintéticamente, de lo que se trata aquí es de historizar la propia contienda antigenealógica; y para ello es necesario dejar de ver a nacionalistas y antinacionalistas como conformando dos corrientes estables y

homogéneas, en permanente antagonismo, para tratar de reconstruir los *contextos de debate* específicos y las condiciones en que ambas perspectivas enfrentadas pudieron eventualmente articularse; en fin, intentar lo que Pierre-André Taguieff llama una perspectiva "polemológica":

> La historia del nacionalismo debe incluir, además, una historia de las historias del nacionalismo. Ahora bien, ésta sólo puede escribirse, desde nuestra perspectiva polemológica, como una historia de las interacciones polémicas de las historias nacionalistas y antinacionalistas del nacionalismo (¡perdóneseme lo tedioso de la formulación!). Las paradojas y las dificultades metodológicas surgen claramente apenas se toma en cuenta el que "nacionalismo" y "antinacionalismo" se dicen en varios sentidos, y que estos diversos sentidos se organizan y se construyen en y por ciertas interacciones conflictuales. (1993: 66)

Una aproximación polemológica tal requiere, pues, la puesta previa entre paréntesis de la autopercepción de los cultores del enfoque antigenealógico que concibe su crítica de las ideas nacionalistas de la nación como fundadas en meras comprobaciones empíricas. Sólo entonces pueden tornarse visibles los dispositivos conceptuales que se ponen en funcionamiento en la articulación de su propia perspectiva antigenealógica (y, en definitiva, revelar los profundos lazos conceptuales que la ligan a la de sus contendientes).

Como vimos, las naciones, según se asegura hoy, son creaciones recientes. Las formas estatales precedentes, como las monarquías del Antiguo Régimen, no podrían considerarse aún verdaderamente como tales. "Tales soberanías", señala Elie Kedourie, "estaban lejos de ser 'naciones', según se las entiende en el discurso nacionalista" (1993: 73). De hecho, esas soberanías no estaban fundadas en principios de nacionalidad, sino que se organizaban a partir de sistemas de autoridad personales que se extendían a través de territorios diversos, los cuales, muchas veces, no eran siquiera contiguos entre sí. Para que pudiese surgir la idea moderna de la nacionalidad fue necesario antes que se quebraran las orientaciones universalistas de los imperios dinásticos que dominaron Europa hasta el estallido de la Revolución Francesa. Así, frente a aquellos autores que creyeron encontrar una continuidad esencial entre las primeras formaciones estatales europeas y los Estados nacionales modernos, los historiadores tienden hoy a enfatizar la especificidad de estos últimos. Ya en los años cuarenta, Federico Chabod cuestionaba las afirmaciones de aquellos que, como Johann Huizinga, creían ver los rasgos diferenciales entre los franceses y los alemanes esbozados en el siglo XIII. Según señalaba,

> de esa manera [Huizinga] ha caído en un gran equívoco: confundir las expresiones y signos de contraste entre pueblos (contrastes que, por cierto, han existido) con la idea moderna de nación, algo del todo distinto precisamente porque, antes de dirigir-

> se hacia el exterior –o incluso contra él–, es decir, antes de asumir una actitud hostil hacia otra nación, es conciencia plena de sí misma, de su propia "individualidad", constituida por el pasado y por el presente, tanto de las tradiciones históricas como por la voluntad actual de ser nación (1987: 22).

En definitiva, no son las naciones las que crearon los Estados modernos, sino los Estados modernos los que crearon las naciones, tal como las conocemos. Y aquéllos, a su vez, serían el resultado contingente de una serie de eventualidades históricas. Volviendo a Kedourie, "Francia es un Estado", dice, "no porque los franceses constituyan una nación; el Estado francés es más bien el producto de las ambiciones dinásticas, las circunstancias, la suerte en las guerras, la habilidad administrativa o diplomática" (1993: 72). Tal afirmación busca revelar la naturaleza contingente de los orígenes y fundamentos de las naciones modernas. "Sabemos hoy", afirma Karl Deutsch, "que la humanidad existió mucho antes que las naciones, y tenemos buenas razones para esperar que seguirá existiendo mucho después de que éstas desaparezcan" (1966: 1).

Ahora bien, esta conclusión no se sigue necesariamente de las consideraciones precedentes, que articulan sólo una crítica "débil" del concepto nacionalista, se limitan a comprobar que la idea nacionalista moderna que surge a comienzos del siglo XIX es ciertamente moderna, es decir, que no existía antes del momento en que efectivamente surgió. Hasta aquí la crítica al concepto genealógico de la nación puede considerarse como una mera precisión histórica. Sin embargo, en la medida en que pretende extraer de allí orientaciones normativas, el discurso antigenealó-

gico debe necesariamente moverse más allá del plano histórico fáctico. En efecto, la crítica "débil" del nacionalismo no descarta todavía la posibilidad de que existieran, ya bajo el Antiguo Régimen, otras formas de nacionalidad, distintas de las modernas, lo cual resulta profundamente perturbador puesto que hace surgir inmediatamente la sospecha de que, de ser así, las naciones bien podrían sobrevivir a la erosión del concepto genealógico a que los historiadores del nacionalismo se encontrarían consagrados (invirtiendo así la máxima de Deutsch).

Una crítica "fuerte" del concepto genealógico de la nación debe poder sostener, pues, no sólo la afirmación –absolutamente irrefutable, pero aún fuertemente tautológica– de que antes de fines del siglo XVIII no existían las naciones *modernas*, sino que la nación *como tal* no existía anteriormente. Y es aquí que la primera máxima del discurso antigenealógico (que señala el carácter moderno de las naciones) entronca con la segunda de ellas, esto es, su naturaleza de "constructo mental", entendido esto ahora en un doble sentido: no sólo las ideas *modernas* de la nacionalidad serían meramente ficticias, carentes de fundamentos objetivos, sino que las nacionalidades *como tales*, al igual que toda otra forma de comunidad más allá "de la villa elemental en contacto cara a cara", según las palabras de Benedict Anderson, serían ellas mismas "comunidades imaginadas", que expresan formas de identidad ficticias o discursivamente construidas (1991: 6).

En efecto, el surgimiento de las nacionalidades, aun cuando responda a procesos materiales objetivos, no sería independiente de los modos de conciencia subjetiva. Como señala David Miller,

> resulta obvio que las naciones no son cosas que existan independientemente de las creencias que las gentes tengan acerca de ellas, en la forma en que lo son, por ejemplo, los volcanes y los elefantes [...]. Así, si decimos de unas personas que componen una nación, no sólo estamos diciendo algo acerca de sus características físicas o de su comportamiento, estamos diciendo algo acerca de cómo se conciben a sí mismas (1997: 33).

Bernard Joseph sostiene el punto aun más enfáticamente.

> No es fácil imaginar –afirma– que una nacionalidad exista como tal antes de que sus propios miembros tengan conciencia de su unidad y se sientan a sí mismos formando una comunidad. [...] Así, en la medida en que la nacionalidad se basa en el sentimiento, la existencia de este sentimiento de conciencia grupal constituye un factor de importancia primaria en la constitución de la nacionalidad (1929: 126).

De allí, en fin, que las naciones no preexistan a la emergencia del propio nacionalismo. "Es el nacionalismo", concluye Ernest Gellner, "el que engendra las naciones" (1992: 55). Aun cuando fuera el Estado el que crea la nación, ésta no existiría hasta tanto no se afirmara un sentido de pertenencia entre sus miembros que ligara horizontalmente a unos con otros, independientemente de los sistemas de autoridades, en fin, una nacionalidad.

En definitiva, a fin de articular una crítica "fuerte" de las doctrinas genealógicas de la nación (que permita sostener no sólo la suerte de tautología de que la idea moderna de nación no existe antes de la mo-

dernidad, sino que tampoco existiría la "nación" sin más), los historiadores deben producir un doble movimiento conceptual por el cual reducen primero la nación a sus modos de representación y, luego, reducen éstos al concepto genealógico de la misma, el que sólo surge, efectivamente, a fines de siglo XVIII. Este doble movimiento conduce, finalmente, a la afirmación de Gellner de que "las naciones sólo pueden ser definidas en términos de la era del nacionalismo" (1964: 168).

Ahora bien, este tipo de operación (que conduce de la versión "débil" a la versión "fuerte" del enfoque antigenealógico) se termina de consolidar recién en los últimos veinte años. Hasta antes de que se produjera la oleada reciente de estudios relativos al tema, las posturas de los historiadores no eran en absoluto unánimes al respecto. De hecho, no sería fácilmente aceptable la hipótesis, fuertemente contraintuitiva, de que las naciones modernas son meras "construcciones ideológicas" que no guardan ningún tipo de conexión con las supuestas formaciones protonacionales que les preceden. Tales enfoques, en principio, no podrían explicar por sí mismos (es decir, sin apelar a la idea de alguna suerte de comunidad nacional preexistente) por qué ciertas articulaciones ideológicas nacionalistas y no otras ganan, eventualmente, credibilidad, o por qué sólo algunos de los Estados modernos logran imponer el tipo de ficción de homogeneidad cultural que supone la idea de nacionalidad (Smith, 1996: 191). Incluso para autores fuertemente críticos del nacionalismo, como Joseph, no cabía duda alguna de que "el deseo de ser una nación" no podía ser sino "la expresión de un deseo consciente de los miembros de una nacionali-

dad, por razón de su vida comunal en el pasado, y sus logros y experiencias nacionales" (1929: 133). Y esto nos devuelve a la crítica "débil" del concepto genealógico.

Ésta, como vimos, no negaba, en principio, la posibilidad de otras formas de conciencia nacional, distintas de las propias del nacionalismo del siglo diecinueve. Incluso puede decirse que, de algún modo, las presuponía. Lo único que negaba tajantemente era la existencia de una continuidad lineal entre estas últimas y aquella otra que le sucedió históricamente. Como señalaba Boyd Shafer,

> la lealtad, el patriotismo y la conciencia nacional son ingredientes en el nacionalismo y le preceden en el tiempo. El sentimiento nacional se desarrolla a partir de estas y otras ideas y condiciones, pero mientras *sólo ellas* existieron, no existía todavía el moderno nacionalismo. A menos que uno suponga un determinismo histórico injustificable, aquéllas bien podrían no haberse combinado y nunca convertido en nacionalismo (1955: 5).

No obstante, esta versión "débil" del concepto antigenealógico contiene dos ambigüedades fundamentales. La primera, en realidad menos grave, se relaciona con la cronología. Gran parte de quienes sostenían la tesis modernista, como Hugh Seton-Watson, buscaban básicamente señalar con ella que las naciones, tal como hoy las conocemos, no datan de la Edad Media, como postulaban los nacionalistas, sino que cabe situar su origen a comienzos del siglo XVI (ya para entonces, afirmaba, "se había completado la formación de la conciencia nacional inglesa"; 1977: 11 y 33). Aun cuando Seton-Watson y Hobs-

bawm coinciden en cuanto al carácter moderno de las naciones, la modernidad de Seton-Watson precede al menos dos siglos a la de Hobsbawm. En fin, la primera fuente de equívocos deriva del propio concepto de modernidad, cuyos límites temporales han sido siempre difusos.

De todos modos, la segunda y más fundamental ambigüedad radica en la propia definición del concepto *genealógico* de la nación. Como vimos, las versiones antigenealógicas se sostienen todas (tanto las "débiles" como las "fuertes") en la distinción radical del nacionalismo del siglo XIX respecto de todas las formas precedentes de "patriotismo" o lealtad protonacional. Sin embargo, esto aún no aclara cuáles serían aquellos rasgos que especifican los modos modernos de conciencia nacionalista. Esta segunda ambigüedad explica, en última instancia, la anterior: la vaguedad de las definiciones del concepto genealógico de la nación es, en definitiva, lo que da pábulo a las versiones que afirman encontrar vestigios claros del nacionalismo muy anteriores al siglo XIX.

¿Cuál es el concepto de nación de los nacionalistas?, ¿qué distingue radicalmente a la de éstos de toda otra forma de identidad colectiva precedente? Un ejemplo de la vaguedad de las respuestas a tales preguntas podemos encontrarlo en la definición de Chabod anteriormente citada. En su crítica a Huizinga, Chabod negaba que la idea de nación del siglo XIX se reduzca a "asumir una actitud hostil hacia otra nación", como sería el caso de Francia e Inglaterra, o de Francia y de Alemania a lo largo de la Edad Media y la modernidad temprana. Esta idea, aseguraba, "es conciencia plena de sí misma, de su propia 'individualidad'" (1987: 22). Sin embargo, tal definición ca-

rece aún de un carácter discriminatorio suficiente como para distinguir tajantemente los modos de conciencia nacional propios del siglo XIX respecto de aquellos que los precedieron (¿cuándo puede decirse de una nación que cobró "conciencia plena de su individualidad"?). En todo caso, Huizinga bien podría haber acordado con esa definición sin que por ello se hubiera visto obligado a revisar su afirmación (ciertamente, no sería difícil encontrar rasgos de una conciencia tal en el siglo XVI).

Para citar un caso más reciente, Benedict Anderson define el tipo de conciencia de la nacionalidad que surge de la disolución de los antiguos imperios dinásticos en términos de la percepción compartida de la existencia de vínculos subjetivos horizontales: "la nación", dice, "se la concibe siempre como un enraizado sentimiento horizontal de camaradería" (1991: 7). Ahora bien, si tomamos esta definición como base, es perfectamente posible encontrar naciones, en este mismo sentido supuestamente moderno del término, ya en la Edad Media (y, probablemente, también en la Antigüedad). Rastreando el uso del término *natio*, distintos autores pueden refutar rápidamente el tipo de exégesis difundida recientemente por Hobsbawm (quien la toma, mayormente, de Kedourie, 1993: 5-7), destinadas a demostrar su presunta modernidad. David Miller, por ejemplo, encuentra citas en el *Diccionario Oxford de Inglés* que datan de mediados del siglo XV y que refieren a españoles, escoceses y otros pueblos como "naciones", en un sentido no muy distinto al anteriormente mencionado (esto es, expresando un cierto vínculo cultural horizontal, y no meramente político vertical). "No podemos, por tanto, decir que el concepto de na-

ción", señala Miller, "haya entrado en el discurso político sólo con el surgimiento del nacionalismo del siglo XIX; ya era reconocible con claridad al menos un siglo antes en francés, y mucho antes en inglés" (1997: 46-47). "Existe de hecho evidencia abrumadora", afirma por su parte Adrian Hastings, "de que la palabra *natio* se usó regularmente en la Edad Media en la *Vulgata* en el sentido de un pueblo particular por 'su lengua, leyes, hábitos, modos de juzgar y costumbres', para decirlo según la frase casi definitoria de Bernard, el primer obispo normando de St. David cuando describía en 1140 ante el Papa a los galeses como una 'nación'" (1997: 17). "La frecuencia y consistencia en el uso de la palabra desde el temprano siglo XIV", concluye, "sugiere una base en la experiencia: los ingleses se sentían a sí mismos como formando una nación" (1997: 15).

Inglaterra sería el caso paradigmático de emergencia temprana de una conciencia nacional. Según Liah Greenfeld, ésta nace en el primer tercio del siglo XVI (1992: 14). Para el medievalista Joseph Strayer, ya en el siglo XV "Inglaterra era claramente un Estado-nación" (1971: 347). En fin, aun cuando no hay acuerdo en cuanto al momento preciso de su emergencia, para los especialistas del período parece irrefutable el hecho de que entre la Guerra de los Cien Años y la Reforma comienza ya a gestarse entre los ingleses, los franceses y otros pueblos de Europa "un enraizado sentimiento horizontal de camaradería", para decirlo en las palabras de Anderson.

Es cierto que la afirmación de que en una fecha tan temprana puede encontrarse ya esbozado el concepto nacionalista que surge en el siglo XIX es sencillamente anacrónica. Aun así, las observaciones de

Miller, Hastings y otros sirven para mostrar que no es tan sencillo distinguir este concepto de las formas de identidad nacional, o protonacional, que le precedieron. Y ello plantea cuestiones más vastas, de orden epistemológico, relativas a la disciplina particular en que el presente trabajo se inscribe, la historia intelectual (este estudio no busca aclarar cómo y cuándo surge la "nación", sino interrogar las diversas concepciones existentes al respecto). En definitiva, para penetrar la especificidad del discurso sobre la nación propio del nacionalismo del siglo XIX es necesario traspasar su instancia textual para tratar de reconstruir el dispositivo argumentativo que la sostiene, acceder al substrato de categorías y presupuestos que la subyace y del que toma su sentido. Como señalan Quentin Skinner, J. G. A. Pocock y los demás miembros de la llamada "Escuela de Cambridge" (véase Richter, 1990), sólo así podría prevenirse el tipo de anacronismos (lo que Skinner llama la "mitología de la prolepsis"; 1988: 44) que en el nivel de los enunciados de los textos resultan siempre inevitables, como lo ilustra el caso que analizamos.

Ahora bien, si logramos descubrir los rasgos que particularizan las diversas formas de concebir la nación y distinguir claramente el tipo de discurso nacionalista de otros precedentes, podremos entonces concluir que el concepto genealógico de la nación es, efectivamente, reciente, no preexiste a su propia emergencia. Pero, ¿podremos también asegurar que la nación, como tal, no existía antes de fines del siglo XVIII? Esto, en realidad, resulta indecidible desde un punto de vista estrictamente histórico (como señala Seton-Watson, "no hay una 'definición científica' que pueda elaborarse" al respecto; 1977: 5). Resolver di-

cha cuestión supone ya un determinado concepto respecto de qué es la nación. En fin, cualquiera fuera la respuesta a esta pregunta, no podría considerarse como una mera comprobación empírica, puesto que siempre moviliza una serie de supuestos, conceptos y categorías que son, precisamente, los que en las páginas que siguen trataremos de descubrir, y trazar históricamente su origen y fundamentos.

Lo cierto es que, contra lo que suelen imaginar hoy los cultores del enfoque antigenealógico, resolver el punto en cuestión (la preexistencia o no de las nacionalidades) no es algo que pueda realizarse independientemente de toda red discursiva, como si se hablara desde ningún lugar particular, según indicaba Nairn. Podemos decir que en los estudios recientes se encuentran ya sedimentadas aquellas operaciones conceptuales que permiten la transición de una versión "débil" a otra "fuerte" de discurso antigenealógico. En el curso del último siglo se habría producido, pues, entre los historiadores, algo similar a lo que ocurrió en el siglo anterior, según señaló Kedourie, entre los forjadores del concepto nacionalista. Lo que fue originariamente un invento (la "nación"), dice Kedourie, cuya justificación demandaba argumentación, persuasión, apelación a evidencia de diverso tipo, etcétera, pronto se difunde y afirma al punto de aparecer como autoevidente y natural, que no requiere explicación alguna (Kedourie, 1993: 5). Del mismo modo, lo que fue inicialmente una distinción analítica, la diferencia entre el "patriotismo protonacional" y el "nacionalismo", se naturalizó y aparece hoy, para los historiadores del nacionalismo, como una simple verdad de hecho que no admite réplica racional.

En definitiva, a fin de tornar las recientes aproximaciones historiográficas a la nación como objeto de escrutinio crítico es necesario antes desprenderse de la autopercepción de sus autores acerca de que se trata de estudios objetivos e imparciales, libres de toda carga teórica o ideológica distorsiva, como la que teñiría o afligiría a los relatos de sus contendientes, los "nacionalistas". Según veremos, tanto unos como otros son, como afirma Anthony Smith, igualmente "míticos",[1] si por esto entendemos que no se encuentran fundados exclusivamente en realidades objetivas ni tampoco la lógica de su discurso tiene un sustento perfectamente racional, sino que contienen puntos de fisura y quiebres conceptuales frente a los cuales, como cualquier otro tipo de discurso, deben permanecer ciegos a fin de poder articularse como tales.

Permítaseme, pues, puntualizar lo señalado hasta aquí. 1) La hipótesis de la cual parte este trabajo es

[1] "Tres puntos pueden plantearse respecto de esta concepción. El primero es que ésta también contiene elementos 'míticos', en el sentido de una interpretación dramática, que es ampliamente aceptada y que, mientras refiere a hechos pasados, sirve a propósitos presentes o metas futuras. El 'mito de la nación moderna' remite a una era premoderna que carece de Estado, y dramatiza la narrativa de una modernización que da nacimiento a las naciones; y las naciones representan en este cuadro un estadio más o menos lamentable en la historia humana, forma parte de una ruptura radical entre las sociedades agraria, tradicional e industrial moderna, que serán superadas una vez que la modernidad sea completamente realizada. Tal 'contramito' busca relativizar el nacionalismo y refutar y explicar los postulados y supuestos del propio mito nacionalista" (Smith, 1996: 192).

la premisa antigenealógica de que el concepto de nación de los nacionalistas (es decir, la idea genealógica de la nación) efectivamente no existe antes del siglo XIX (o fines del siglo XVIII). Afirmar lo contrario, como veremos, es sencillamente anacrónico. 2) No obstante, las definiciones del concepto *genealógico* de la nación que suelen utilizarse carecen todavía de un carácter discriminatorio suficiente como para distinguirlo de aquellos que lo precedieron. Como señalamos, a fin de descubrir los rasgos diferenciales de cada forma particular de discurso deberemos trascender su instancia textual para remitirla a la serie de sus presupuestos, el subsuelo de ideas de la que emerge (que incluye hipótesis científicas, doctrinas filosóficas y religiosas, teorías lingüísticas, etcétera). 3) El hecho de que la idea genealógica de los nacionalistas no existiera antes del siglo XIX no necesariamente permite afirmar que la idea de nación, como tal, fuera desconocida previamente. Esta última afirmación resulta legítima sólo bajo el supuesto de que el único concepto "verdadero" de nación es el moderno, que surge en el siglo XIX con los nacionalistas (que, efectivamente, no tiene absolutamente nada en común con otras formas precedentes de identidad colectiva). Esto no niega, sin embargo, que sea perfectamente posible encontrar naciones –o, al menos, embriones de naciones– en períodos muy diversos, dependiendo, por supuesto, de cuál sea el concepto de nación que se adopte. En todo caso, el punto es que esto no puede decidirse sobre la base de consideraciones puramente empíricas; requiere ya la aceptación previa de ciertas categorías y conceptos, ciertos *a priori* que, como tales, no se encuentran fundados en ninguna evidencia. Las aspiracio-

nes normativas que desenvuelve el discurso antigenealógico lo obligan, sin embargo, a traspasar en forma constante el plano estrictamente histórico, enmascarando de este modo orientaciones morales sustantivas bajo el velo de la imparcialidad científica, *y sólo así puede éste articularse como tal* (véase Taguieff, 1993: 67-68). Como veremos, tan pronto como esos presupuestos se tornaran visibles, el discurso antigenealógico comenzaría a fisurarse. Es, en definitiva, este proceso de corrosión de las certidumbres en que se sostiene el concepto antigenealógico el que hace posible hoy objetivarlo y escrutar críticamente su forma de discursividad.

De la consideración precedente se desprenden tres objetivos para el presente trabajo. En primer lugar, trataremos de analizar cómo emerge el discurso genealógico de la nación y de especificar su sentido. Éste, como veremos, remite a transformaciones conceptuales más fundamentales que entonces se produjeron en la cultura occidental y que, por lo tanto, atraviesan de conjunto al pensamiento del período, incluyendo las doctrinas liberales. A continuación, veremos cómo dicho concepto genealógico empieza a revelar sus aporías inherentes y da lugar así al surgimiento de las corrientes antigenealógicas que dominaron a lo largo del siglo XX. Nuevamente, el trazado de las condiciones que hicieron posible su emergencia nos remite al tipo de ruptura conceptual que se produjo hacia fines del siglo XIX, de la que tampoco las ideas nacionalistas permanecerían ajenas. Así como las ideas de "nación" que aparecen anteriormente no tienen ninguna conexión directa con la de los nacionalistas del siglo XIX, tampoco existe una continuidad lineal entre las ideas román-

ticas nacionalistas y el tipo de nacionalismo que surge en el último siglo (en definitiva, como señala Taguieff, el nacionalismo, al igual que el liberalismo, se dice de muchos modos). No obstante, si los historiadores tienden a perder de vista las transformaciones conceptuales producidas dentro de la tradición de pensamiento nacionalista (interpretándolas como una mera acentuación de los rasgos xenofóbicos ya presentes en su discurso original) es porque sólo así pueden obliterar los profundos lazos intelectuales que ligan su propio enfoque antigenealógico al de sus contendientes. El punto es que el ignorar estas transformaciones conceptuales lleva a los historiadores del nacionalismo a errar su blanco. Si bien la contienda antigenealógica es decididamente devastadora de las premisas en que se fundaba el nacionalismo de matriz romántica que surge en el siglo XIX, no alcanza aún a rozar el núcleo de las doctrinas nacionalistas más recientes que pretende combatir. Finalmente analizaremos cómo, en los últimos años, el propio concepto antigenealógico comenzaría a descubrir sus puntos ciegos, a hacer manifiestos aquellos supuestos en él implícitos y que resultan sencillamente impensables desde dentro de su universo de discurso.

1. El nacimiento del concepto genealógico de la nación: su sustrato de ideas

La idea moderna de nación tendría, en realidad, un doble origen, lo que da lugar a una antinomia de la que, alegadamente, resultamos aún herederos. Usualmente se distinguen dos ideas modernas de nación, cuya oposición atravesaría todo el pensamiento occidental hasta nuestros días. Una correspondería a la Ilustración, la otra emergería con noción herderiana de *Volksgeist* o "espíritu del pueblo". La primera inscribe la nación dentro de una perspectiva artificialista según la cual se funda en un vínculo contractual. La segunda, en cambio, concibe a las naciones como entidades objetivas, independientes de la voluntad de sus miembros. La idea ilustrada define así un contexto democrático y se proyecta en un horizonte cosmopolita, en el que las naciones tenderían históricamente a fusionarse en una única comunidad sostenida en los principios universales de la razón. Por el contrario, la idea romántica primero formulada por Herder (y en la cual distintos autores encuentran ya "prefigurada la teoría hitleriana de *Blut und Boden*"; Rouché, 1940: 25 y 91) imagina las naciones como totalidades orgánicas, discretas y singulares (inconmensurables entre sí), y organizadas en su interior jerárquicamente.

Esta misma antinomia de base se reproduce hoy, aunque en diversas versiones, entre los historiadores

del nacionalismo. Algunos la definen en términos de una oposición entre los nacionalismos en países de "alta" y "baja" cultura (Plamenatz, 1973; Gellner, 1992), u Occidentales y Orientales (Hayes, 1926; Kohn, 1982), o naciones "nuevas" y "antiguas" (Seton-Watson, 1977). Otros (Ma, 1992; Snyder, 1954; Hobsbawm, 1991) distinguen entre un nacionalismo con bases estatales e integrativo (los "nacionalismos oficiales") y un nacionalismo "mentalmente construido" y esencialmente perturbador (*disruptive*) (los "pequeños nacionalismos"). Finalmente, algunos autores, como Edward Hallett Carr (1945) y Snyder (1954), a fin de dar un sentido más claramente histórico a estas tipologías, introdujeron en ellas una dimensión temporal, lo que resultaría en una periodización (luego retomada, entre otros, por Hobsbawm) de acuerdo con la cual, en líneas generales, en los siglos XIX y XX primarían, respectivamente, una y otra variante de nacionalismo. En todos los casos subyace una misma matriz de pensamiento: a un nacionalismo *progresista* y *democrático* de raíces iluministas se opondría un concepto *autoritario* y *reaccionario* fundado en un ideal social organicista (que habría surgido originalmente a fines del siglo XVIII o comienzos del siglo XIX como reacción a las visiones *atomistas* o *mecanicistas* de la Ilustración).

Ahora bien, tal dicotomía entre un nacionalismo organicista y autoritario y otro atomista y democrático es, en realidad, profundamente simplista. En primer lugar, porque las relaciones entre matrices conceptuales y sus eventuales implicancias ideológicas no son nunca determinables *a priori* (se puede ser o bien "reaccionario" o bien "progresista" de muy diversos modos, y a partir de premisas filosóficas muy dis-

tintas). Como veremos, entre unas y otras (matrices filosóficas e implicancias ideológicas) no hay una relación lógica, necesaria, sino que media siempre un proceso de traducción conceptual abierto, en diversas instancias, a distintos cursos alternativos posibles y en cuya definición participan inevitablemente consideraciones tanto teóricas como extrateóricas. Algo aun más fundamental en el contexto de la presente discusión, tal antinomia pivota sobre la base del supuesto de la relativa transparencia del concepto de *organismo*, de que existe *una* (*y sólo una*) idea de *organismo*, cuya definición ha sido uniforme y consistente a través del tiempo, y que puede formularse de forma más o menos sencilla (y lo mismo ocurriría, en consecuencia, con su derivada, la llamada concepción organicista de la nación). Dicho supuesto, sin embargo, no resiste el análisis histórico. De hecho, tal concepto sufrió una serie de redefiniciones sucesivas fundamentales a lo largo del período que estamos considerando. Así, antes de preguntarnos si Herder y los nacionalistas del siglo XIX se fundaron o no en una perspectiva organicista de la sociedad, debemos primero tratar de comprender qué entendían éstos, en cada caso, por tal cosa (véase Palti, 2001).

El sustrato preformista de pensamiento de la Ilustración

En realidad, la idea iluminista de nación no era menos organicista que la romántica, sólo que se fundaba en un concepto distinto de organismo. En efecto, toda la *historia natural* de la Ilustración (el término

biología sólo aparece con Lamarck a comienzos del siglo XIX) se sostenía en la idea preformista de ese concepto. De acuerdo con dicha teoría, primero formulada por Marcello Malpighi (1628-1694), si aislamos la hipótesis de una intervención sobrenatural continuada en el desarrollo de todo organismo, debemos suponer que todos sus estados posteriores se contendrían en su germen. El proceso de gestación no sería más que un mero crecimiento, producido por la ingestión de alimentos, de rasgos depositados originalmente en el embrión. El descubrimiento, por Jan Jakob Swammerdam (1637-1680), de la perfecta preformación de la mariposa en la crisálida parecía confirmar tal teoría. Y ello consolida una visión fijista de la naturaleza (ya que hasta entonces se pensaba como perfectamente concebible la transmutación de los seres, así como de los metales, en especies distintas), precondición, a su vez, para el proyecto taxonómico de Linneo: el universo de especies debía, en efecto, perder su movilidad a fin de poder fijarse su Orden subyacente (la "escala del Ser").

Leibniz provee el sustrato filosófico para tal empresa.[1] Él retoma la distinción escolástica entre *fulguratio* y *evolutio* para diferenciar entre la génesis de una nueva forma de vida (*fulguratio*, la que sólo puede emanar de Dios, puesto que, como señaló Spinoza, ninguna sustancia puede ser, sin contradicción, atributo de otra sustancia), por un lado, y su desenvolvimiento posterior (*evolutio*), por otro (Leibniz, 1710: 395). El concepto de evolución te-

[1] En varios textos, Leibniz hace explícita esta relación (véase [1710] 1946: 40).

nía, pues, en su origen, un significado opuesto al que posteriormente adquiriría: lejos de suponer una idea de transformación o generación de nuevas formas (*fulguratio*), significaba un mero desenvolvimiento de los caracteres ya preformados. Sólo tal concepto fijista permitiría a Leibniz recluir la intervención divina en el momento único de la Creación (p. 40; idea que forma el núcleo de su polémica con Newton; Alexander, 1956) y construir conceptualmente la naturaleza como un *sistema*. La teoría del preformismo germinal constituirá, pues, la base de la *historia natural* de la Ilustración.

El concepto iluminista de la sociedad no se puede comprender abstraído de las visiones fijistas preformistas de la Naturaleza. La idea de una mutación radical, tanto en las especies animales como en los procesos culturales, resultaba por completo extraña al mismo (veáse Radl, 1988). "La naturaleza", decía Voltaire en el prólogo a su *Ensayo sobre las costumbres*, "es la misma en todas partes; así los hombres han debido adoptar necesariamente las mismas verdades y los mismos errores" ([1765] 1990: 26). Esto no implica, de todos modos, que el pensamiento ilustrado ignorase la diversidad entre culturas y épocas: "las inclinaciones y los caracteres de los hombres", aseguraba Voltaire, "son tan diferentes como sus climas y como sus gobiernos" ([1764] 1956: 348). "Nada hay inmutable fuera de la geometría", insistía, "todo el resto es variación continua" ([1765] 1990: 239). Tampoco incluso que careciera de una noción de relativismo cultural. "Lo que será justo a lo largo del Loira", decía también Voltaire, "será injusto en las orillas del Támesis, porque mis leyes no son universales" ([1764] 1956: 276). Y lo mismo aseguraba

Montesquieu: "trasladar a siglos remotos las ideas del siglo en que uno vive, es la más fecunda fuente de error" ([1748] 1984: 14). Mucho antes de la emergencia del moderno nacionalismo, la *Era de las exploraciones* había abierto la visión de los europeos a la inmensa variedad de formas culturales existentes en el mundo, y ningún pensador del período podía simplemente ignorar tal hecho.

Aun así, ni Montesquieu ni sus contemporáneos jamás pondrían en duda la idea de la unidad esencial del género humano que subyacería tras dicha diversidad. El "hombre en general" (ese "elemento de naturaleza inmutable" sin el cual, para Voltaire, "el universo sería un caos" [1764] 1956: 138) servía, en última instancia, de sustrato unitario y daba un orden lógico a las transformaciones históricas (pp. 191 y 293). Pero tampoco Herder, por ejemplo, cuestionó nunca tal arraigada convicción de que "los hombres en toda la Tierra constituyen una sola especie" ([1784] 1956: 193). La fórmula básica en uno y otro seguiría siendo la misma: diversidad cultural / unidad de naturaleza (véanse Voltaire, [1756] 1963: II: 820; Herder, 1956: 302). Esto no significa que el alegado quiebre conceptual que se produjo entre ambos no haya existido. Sólo que no es aquí donde pueden encontrarse las diferencias que separan a uno y otro universo de pensamiento. Ni el Iluminismo negaba la diversidad cultural, ni el Romanticismo negaba la unidad esencial del género humano. Plantear en estos términos antinómicos la diferencia entre ambos resulta groseramente simplista, además de servir de base y conducir a toda suerte de anacronismos. La pregunta que cabría formular es, más bien, cómo concebía cada uno la relación entre lo genérico hu-

mano y lo particular cultural. Los debates que se produjeron a mediados del siglo XVIII en el seno del pensamiento biológico ilustrado ayudan a entender el contexto más específico de ideas del que emergen las primeras "filosofías de la historia" (expresión acuñada por Voltaire en el ensayo antes citado) y en qué sentido el surgimiento del concepto evolucionista de la historia abrió una fisura en el pensamiento occidental.

Las primeras versiones transformistas de la naturaleza y la historia

El proceso de emergencia de las doctrinas nacionalistas del siglo XIX es algo sumamente complejo, en el que se conjugan diversos órdenes de fenómenos cuyo análisis escapa definitivamente el alcance del presente ensayo (cuyo objetivo más específico es discutir los diversos enfoques con que los historiadores abordaron el tema). Aquí sólo intentaremos reconstruir aquellas premisas conceptuales sobre las cuales esas doctrinas pivotarían. En definitiva, si bien no puede ignorarse la influencia en su gestación de factores de orden económico, político o social (o incluso, quizá, biográfico, como los que alega Kedourie cuando explica el surgimiento del nacionalismo romántico como resultado de la reacción de un sector de jóvenes con escasos recursos marginados de los puestos de prestigio académico; 1993: 36), ningún cuadro de su emergencia estará completo si omite el contexto de transformaciones intelectuales más generales que entonces se producen.

La más fundamental de ellas, desde el punto de vista del proceso que nos ocupa, es la desarticulación progresiva a la que se ve sometida la noción preformista clásica. En este proceso convergen una serie de fenómenos. El deterioro de las instituciones del Antiguo Régimen, que se inicia con el *Asunto de las Cédulas* (1750-1756) y la *Guerra de los Siete Años* (1756-1763), no sería ajeno a tal proceso, puesto que instala un clima ideológico menos hostil a la idea de posibles transformaciones cualitativas, tanto en el mundo social como natural (véase Diderot, [1769] 1962: 15 y 1753: 81). Esto coincide, por otro lado, con el descubrimiento de restos fósiles de especies extintas, lo que daría origen al concepto de *eras geológicas*. El orden y estructura visible del universo empezaba así a perder su apariencia inmutable. La pregunta que entonces se planteaba era cómo una única especie podía dar lugar a infinidad de formas de vida cualitativamente diversas entre sí, sin que el mundo se convirtiese en un caos (o bien evitando tener que reintroducir la idea de una tutela providencial permanente que garantice la coherencia de su desarrollo y funcionamiento).

En el ámbito del pensamiento biológico surgen hacia esos años dos teorías diferentes que intentan dar una respuesta a este interrogante: el epigenetismo y el vitalismo. El epigenetismo concebía la formación de los cuerpos no como un proceso internamente generado a partir de un germen, como postulaba el preformismo (lo que, como vimos, hacía inconcebible toda idea transformista), sino como el resultado de la composición de moléculas orgánicas originalmente aisladas. Esta teoría conocería un importante desarrollo por intermedio del conde de Buf-

fon (1707-1788), y abriría una perspectiva a la idea de la posible mutación de las especies mediante mecanismos puramente naturales. Sin embargo, los defensores del preformismo aún podían fácilmente refutar dicha hipótesis demostrando que no sólo era contraintuitiva (de hecho, ninguna observación parece confirmar la posibilidad de que surjan especies nuevas a partir de las existentes), sino que tampoco era capaz de sostenerse por sí misma. De la misma manera en que Leibniz mostró cómo el empirismo lockiano implicaba ya ciertas capacidades que sólo podían ser innatas (el *intellectus ipsus*), Charles Bonnet (1720-1793) señalaría también cómo el epigenetismo buffoniano presuponía siempre al menos algún elemento de preformación (Buffon hablaba de "moldes internos"), que, en definitiva, explicaría la reproducción sistemática de las formas específicas de vida, y, con ello, el orden y estabilidad visibles del universo de las especies vivientes.

Del espíritu de las leyes, de Montesquieu, es la mejor traducción al plano histórico social de las concepciones evolucionistas, de matriz epigenetista, de la Ilustración tardía. Éstas le permitían concebir cómo formaciones culturales diversas podían eventualmente surgir por la acción de agentes puramente físicos. Sin embargo, más decisivos en la dislocación de las tendencias antievolucionistas del período fueron los desarrollos producidos en el seno de la otra de las corrientes de pensamiento biológico que se opondría al preformismo: el vitalismo.

El vitalismo es una teoría cuyo origen moderno remite a William Harvey (1578-1657), quien en *Exercitationes de generatione animalium* [*Estudios sobre la generación de los animales*] (1651) afirmó la forma-

ción progresiva del embrión debido a la acción de un fluido vital que residiría en el esperma. Éste le trasmitiría su poder vital al germen ("como el imán le presta su fuerza magnética al hierro") activando así el proceso generativo. En el siglo XVIII el vitalismo es reactualizado por Georg Ernst Stahl. Conocido por su teoría del flogisto, Stahl, en *Theoria medica vera* [*Teoría médica verdadera*] ([1707] 1737), sostenía que el alma o la vida (*anima*) era algo previo e independiente de la materia; una suerte de substancia inmaterial que simplemente circula a través de los cuerpos, en sus jugos orgánicos, evitando su descomposición, que se produciría tan pronto como tales cuerpos quedasen librados a fuerzas exclusivamente físicas. Esta teoría intentaba así dar cuenta del factor que distingue a los organismos vivos de los mecanismos inanimados. En realidad, retenía todavía fuertes connotaciones místicas que minaban su credibilidad científica. Sin embargo, hacia fines de siglo, una serie de desarrollos asociados al surgimiento de nuevas disciplinas científicas, como el galvanismo, la química, el magnetismo animal, etcétera, permitirían reformular las teorías vitalistas clásicas. La idea de substancia vital habría de asociarse entonces a una fuerza física o fluido imponderable (como la electricidad, el magnetismo o la gravedad) cuya naturaleza podría analizarse experimentalmente. Los experimentos de Galvani con patas crispadas de sapos, quien logra en 1789 reactivar materia muerta mediante impulsos eléctricos, parecían abrir a la ciencia todo un nuevo universo de cuestiones al volver posible la tematización de los fenómenos vitales y tratar finalmente de develar el secreto de los mecanismos de la autogeneración orgánica.

Una figura clave en la reformulación de las doctrinas vitalistas en el campo de la biología fue Xavier Bichat (1771-1802). Él redefine la idea de "fuerza vital" como la facultad de los cuerpos vivientes que les permite realizar sus funciones inherentes. Siguiendo el modelo de la química de Lavoisier, Bichat clasifica las diversas "fuerzas vitales" de acuerdo con el grado de desarrollo de sus capacidades respectivas (que denomina "sensibilidad" y "contractibilidad") para reaccionar ante la influencia del medio y ejecutar su función determinada. Cada sustancia viva (o tejido orgánico) constituye así, para él, un "sistema simple" que, al igual que las sustancias químicas, conserva sus propiedades específicas independientemente del contexto orgánico en que se inscribe. Las "fuerzas vitales" podrían, desde entonces, ser estudiadas como propiedades histológicas; la vida no sería más que la unidad sistemática de las reacciones de la materia.

El aporte fundamental de estas corrientes vitalistas será el de otorgar sustento empírico a la idea de una naturaleza teleológicamente orientada, idea que hasta entonces se encontraba recluida en el campo de la metafísica (todavía en Kant aparece el supuesto de que las únicas explicaciones científicas legítimas eran las causales [1790] 1981: 281). Desde la perspectiva de los vitalistas de fines del siglo XIX, el concepto que articulará forma y proceso será el de *función*, en el que la idea de una *finalidad* inherente se encuentra condensada (la estructura de un órgano estaría determinada no por su proceso de formación sino por la función que debe realizar).

Sin embargo, los desarrollos más importantes se producen en el terreno de la embriología. En las primeras décadas del siglo XIX, una serie de hallazgos

en ese campo lleva al "redescubrimiento" de Caspar Friedrich Wolff y su *Theoria Generationis* [*Teoría de la generación*] (originalmente formulada en 1759, y que permaneció olvidada por casi medio siglo). Wolff había señalado que, contra lo que afirmaban las teorías del preformismo germinal, en el desarrollo del embrión surgen partes y órganos que no se encontraban presentes previamente. Wolff describió este desarrollo como el resultado de un proceso de segregación y solidificación de substancias orgánicas impulsado por una fuerza formativa o *vis essentialis*. La noción de un *principio vital* sería, así, reinterpretada en términos de una fuerza (*Kraft*) o *nisus formativus* fijo y, a la vez, lo suficientemente plástico como para permitir la generación de formas y órganos diversos. Tal doctrina epigenetista vitalista presentaba, sin embargo, una serie de problemas teóricos que llevaron en su momento a descartar la teoría de Wolff (y que se asociarían íntimamente y explican las dificultades observadas por los estudiosos en el romanticismo temprano, en la trayectoria que va de Herder a Fichte, pasando por Schelling, en la medida en que intentarían pensar la historia y la naturaleza según el modelo de las fuerzas formativas o *Kräfte*). Como mostró Albercht von Haller, esta teoría no podía aún explicar cómo todos aquellos órganos diversos correspondientes a un mismo ser, resultantes de una serie de transformaciones operadas sobre una substancia originariamente inorganizada, pueden, sin embargo, mantenerse siempre perfectamente correlacionados, trabajando armónicamente entre sí. Sólo en la década de 1820 surgiría una teoría embriogenética consistente de la mano de Karl Ernst Von Baer.

En *Über Entwickelungsgechichte der Thiere* [*Historia de la evolución de los animales* (1828 y 1837)], Von Baer apela para ello a la *teoría de la correlación* de Cuvier. Dicha teoría, que le había permitido a este último convertirse en el paleontólogo líder de su tiempo, explicaba la economía animal sobre la base de la mutua correspondencia entre órganos y partes. Como mostraba Cuvier en *Leçons d'anatomie comparée* [*Lecciones de anatomía comparada*] (1800-1805), sólo algunos órganos pueden coexistir. El ejemplo estándar de Cuvier es el de los mamíferos: para poder sobrevivir, requieren dientes filosos y garras para atrapar a sus presas, así como un estómago e intestinos adecuados para digerir carne, etcétera. El concepto clave aquí es el de *condiciones de existencia* (comúnmente llamado "causa final", según él admitía), que afirma que ningún animal puede subsistir sin las condiciones que hacen posible su existencia, es decir, que sus distintas partes deben estar mutuamente correlacionadas y en armonía con su medio ambiente. Siguiendo este principio, afirmaba que podía reconstruir un animal completo a partir de un solo hueso.

Von Baer traslada este concepto al plano ontogenético (la formación del embrión). A la idea de *gradación*, correlato embriológico del transformismo de Buffon, le opone la de *formación*, es decir, procesos genéticos que siguen "planes de desarrollo" específicos (Von Baer distinguió, con Cuvier, cuatro fundamentales). Von Baer reinterpretaba así el desarrollo embrional como el pasaje sucesivo a través de formas diferentes pero funcionalmente correlacionadas, es decir, como un proceso formativo progresivamente divergente en el que, en un primer estadio, aparecen en el embrión sólo los rasgos más

generales comunes que identifican a la clase respectiva, luego los de su orden más específico, hasta que aparecen aquéllos correspondientes a su especie particular y, finalmente, sus características individuales. Mediante esta síntesis entre las ideas de Cuvier y Wolff, Von Baer pretendía discutir a ambos. Contra las doctrinas preformistas (Cuvier), afirmaba la idea de un proceso formativo progresivo ontogenético. Contra las vitalistas (Wolff), rechazaba el concepto de *fuerzas motoras* primordiales distintas de las formas en que éstas se manifestaban.

El resultado será un concepto nuevo de la preformación, un modelo de gestación progresiva en el que lo que se encuentra preformado no sería ningún conjunto de rasgos definidos, sino el principio que los conforma. Éste, sin embargo, contra la idea de los vitalistas, ya no sería ninguna "substancia" o "fuerza formativa" sino un orden lógico de transformaciones sucesivas, mutuamente correlacionadas, algo parecido a lo que hoy llamamos un *programa* genético. La teoría embriogenética de Von Baer representa una suerte de temporalización de la teoría de las correlaciones de Cuvier. Así como ésta le permitía a Cuvier reconstruir, a partir de un hueso, la estructura completa de un animal, aquélla abría la posibilidad de, partiendo de un punto particular en el desarrollo de un ser, reconstruir todo su proceso formativo, trazar las fases necesarias en su gestación progresiva.

Analizar algo más en detalle las complejidades de este proceso de transformaciones conceptuales nos desviaría de nuestro objeto específico. De lo que se trata aquí es, simplemente, de situar el tipo de cuestiones que por entonces se debatían, y cuáles eran aquellas herramientas conceptuales fundamentales que

los autores del período encontraban disponibles para abordarlas y definirlas. Volviendo a nuestra pregunta pendiente sobre las divergencias entre los conceptos históricos iluministas y románticos, el resultado último de la serie de transformaciones mencionadas será un nuevo modo de pensar las relaciones entre lo universal y lo particular, asociado a un concepto específico de la temporalidad (i.e., la relación entre cambio y permanencia).

En los marcos del concepto evolucionista romántico, lo universal no consistiría ya en un conjunto de caracteres o propiedades comunes observables en las formas desplegadas en el espacio homogéneo de la superficie visible de los fenómenos, sino que remite a su proceso genético. Lo general, en ellas, no es un valor promedio que pueda descubrirse comparando unas con otras sino que reside en su principio oculto de formación (*Kraft*). Así, formas absolutamente diversas entre sí podrían, sin embargo, analogarse en la medida en que obedecieran a un mismo impulso generativo (e inversamente, formas semejantes podrían eventualmente disociarse analíticamente, si el principio de su formación obedeciera a lógicas diversas, aun cuando los resultados fueran similares).

Del mismo modo, la permanencia en el tiempo no excluye la producción de mutaciones cualitativas. Como vimos, estas fuerzas formativas serían lo suficientemente plásticas como para admitir y dar lugar a la generación de formas culturales mutuamente inconmensurables. En fin, el concepto de *fuerza* abre finalmente la posibilidad a la concepción de la idea de la ocurrencia de *fulguraciones* producidas históricamente. El orden y estructura del universo tanto físico como moral no se habría, pues, fijado

de una vez y para siempre, sino que se iría conformando progresivamente en su mismo devenir. Encontramos aquí una primera versión de la "flecha del tiempo". El devenir se convierte, entonces, en un curso irreversible (hasta entonces se pensaba que, con sólo revertir el proceso de gestación de los seres –el que, según vimos, se trataría de un mero crecimiento de rasgos preformados como producto de la ingestión de alimentos–, se podría devolver al organismo a sus formas originales). Frente a un Diderot, para quien "el tiempo no es nada para la naturaleza" (1769: 15), Goethe aseguraría pocos años más tarde que "el tiempo es de por sí un elemento" (1818-1829: 2197).

Aun así, persiste todavía la idea de la existencia de un sustrato que da coherencia a dicho proceso generativo (véanse Herder, [1784] 1956: 57; Goethe, 1808: 598). Encontramos aquí la síntesis, paradójica, de un preformismo dinámico. Contra lo que afirmaba el epigenetismo a la Buffon, la acción mecánica del medio físico puede, eventualmente, alentar o desalentar potencialidades inherentes en un organismo dado, pero no puede por sí misma producir formas nuevas de vida. El proceso generativo sólo podría responder a tendencias evolutivas inherentes al propio ser, que son las que presiden y explican, en última instancia, su desarrollo efectivo. "La fuerza genética", aseguraba Herder, "es la madre de todas las formaciones sobre la Tierra, cuya acción es fomentada o retardada por parte del clima mediante un mero concurso causal" ([1784] 1956: 206).

La idea de un desarrollo generado en forma inmanente define un nuevo paradigma de la temporalidad, del que nace, en definitiva, la idea moderna (ge-

nealógica) de nación, también llamada *historicista*. Contra lo que suele afirmarse, el historicismo romántico no afirmaba simplemente que no existiría individuo, nación o agrupamiento humano alguno situado por fuera de la historia (es decir, colocado por encima de su tiempo y cultura dados).[2] La afirmación opuesta sería, en realidad, una definición aun más correcta. Para el historicismo no habría historia alguna fuera de cierta nación o agrupamiento humano de la que emane, ni devenir histórico posible independientemente de *algo* que devenga. Para decirlo en las palabras de Michel Foucault, el tiempo es concebido entonces como "algo que le viene a las cosas desde adentro" (1986).

Como señala Benedict Anderson, la idea organicista de la nación se asocia así estrechamente a una noción específica de la temporalidad. Sin embargo, en la idea de Anderson del devenir de la nación como "un transcurso homogéneo y vacío" (1991: 26), fundado en la noción de simultaneidad, se confunden dos conceptos muy distintos. En la idea evolucionista, el tiempo es homogéneo pero no se piensa como un fluir abstracto y genérico, sino que aparece como una dimensión inmanente al sujeto, algo que él mismo produce de sí. En este contexto de pensamiento, no se podría hablar de un antes y un después sin remitirlos al estadio de desarrollo particular del ser al que se hace referencia. En un mismo instante

[2] Voltaire, por su parte, tampoco lo negaba . "Todo hombre", aseguraba, "es una hechura de su siglo, muy pocos pueden alzarse sobre las costumbres de su época" ([1756] 1963, I: 774). Esos "muy pocos" a que se refería Voltaire serán los que luego los románticos designarán como "genios".

convivirían siempre, en consecuencia, pluralidad de temporalidades diversas, tantas como seres existentes. No habría, pues, un tiempo genérico, singular, sino pluralidad de temporalidades inconmensurables entre sí, irreductibles a una única escala temporal objetiva, abstracta (véase Palti, 2001a: 21-82).

Este modelo evolucionista preformista del organismo que subyace a este nuevo paradigma de la temporalidad habrá de traducirse en el principio fundamental de que, si bien las naciones se modifican históricamente, ninguna transformación puede introducirse en ellas si no es ya una de sus alternativas potenciales de desarrollo. Otto Bauer, en la obra antes citada, sintetizó este concepto en la idea de "apercepción nacional". La "apercepción nacional" indica que "ninguna nación adopta elementos foráneos en forma inalterada; cada una los adapta a su ser total, y los somete al cambio en su proceso de adopción, de digestión mental" ([1924] 1996: 68).

Tratar de comprender cuál era el sentido del proyecto en función del cual se articula el concepto genealógico de la nación permite aclarar en él dos aspectos fundamentales. En primer lugar, la idea genealógica nacionalista no era necesariamente exclusivista (como algunos prefieren insistir, de modo de poder así "refutarla" fácilmente). Como señala Bauer con su idea de "apercepción nacional", ésta no niega la posibilidad de "digerir" elementos extraños; sólo plantea que la particularidad nacional impone siempre ciertas condiciones de apropiación. En todo caso, lo que tal concepto no permite es la posibilidad de que una nación pueda asimilar tales elementos extraños sin antes adecuarlos a su constitución orgánica.

Lo mismo ocurre, en segundo lugar, respecto de la idea de *voluntad individual*. El concepto genealógico de la nación, aun cuando, en efecto, concibe a las naciones como entidades objetivas, independientes de la voluntad subjetiva, no se piensa, sin embargo, a sí mismo como opuesto a la idea de *libertad individual*, sino sólo al supuesto de la existencia de una *voluntad individual incondicionada*. Este concepto, en realidad, plantea un problema previo al de la *libre elección*, que es el de sus precondiciones. El supuesto, en este caso, es que cualquiera puede, en efecto, elegir lo que quiera, pero no puede, sin embargo, querer cualquier cosa. El *carácter nacional* define, para tomar la expresión de Reinhart Koselleck, el "espacio de experiencia" que explicaría las orientaciones prácticas personales (su "horizonte de expectativa"), y, al mismo tiempo, proveería el marco objetivo necesario para el desenvolvimiento del sistema de las *libres* elecciones individuales (es decir, les permite a éstas constituirse en *mayoría*, o bien en *minoría*, de algo).

Desde el punto de vista de la historia conceptual, este segundo aspecto es el decisivo, dado que explica por qué, en definitiva, el surgimiento del concepto evolucionista marcó un umbral del que ya no era posible un simple regreso. El pensamiento occidental se vio entonces trasladado a un nuevo terreno –en un sentido, lógicamente anterior a aquél en el que se desplegaba el universo de ideas iluminista– que es el de las condiciones de posibilidad de la voluntad subjetiva. Incluso los mismos planteos adquirieron entonces un nuevo significado en función de los nuevos sistemas de coordenadas a partir de las cuales ahora se definirían. La Ilustración, en fin, había muerto. Ésta era indisociable (entre otras cosas) de la *historia*

natural y las ideas preformistas del desarrollo embrional. Quebrada la serie de presupuestos en que se sostenía, ya nada podría resucitarla. Y ello revela por qué las perspectivas dicotómicas antigenealógicas que dominan la literatura sobre el tema llevan a aplanar la historia intelectual (de hecho, las orientaciones normativas que la guían exigen oposiciones claras, de validez transhistórica, y cuyo contenido ético sea fácilmente perceptible). A fin de poder ver un supuesto legado de ideas iluministas proyectadas hasta el presente, es necesario antes desprender tal corriente de pensamiento del aparato discursivo en que esas ideas se sustentaban, arrancarlas del suelo de nociones y categorías en función de las cuales adquieren sentido, para reducirlas a una serie de máximas más o menos triviales (descubribles, efectivamente, en los contextos más diversos). Una visión tal obliga, en fin, a violentar la historia intelectual. Lo cierto es que, a lo largo del siglo XIX, el concepto evolucionista genealógico proveería el suelo de categorías en función de las cuales tanto los nacionalistas como sus opositores podrían abordar la "cuestión nacional", articular públicamente sus puntos de vista respectivos, y comprender aun el sentido de su misma disidencia.

2. La descomposición del concepto genealógico

Como se señaló en el capítulo anterior, el concepto evolucionista preformista instala el nicho epistemológico particular, el vocabulario de base dentro del cual cabe inscribir tanto las corrientes nacionalistas como sus contendientes, y sólo en ese contexto ambas resultan inteligibles. No obstante, esto no quiere decir que dicho concepto no se viera sometido a lo largo del período a un proceso de desgaste, que lo iría minando progresivamente.

La erosión del concepto genealógico de la nación comenzó, en efecto, en la segunda mitad del siglo XIX. Dos textos famosos resultan ilustrativos al respecto. El primero es el de lord Acton, "Nacionalidad" ("Nationality"), publicado originalmente en *The Home and Foreign Review* en 1862; el segundo, el de Ernest Renan, "¿Qué es una nación?" ("Qu'est-ce qu'une nation?"), una conferencia dictada en La Sorbona en 1882. No sólo se trata de versiones muy tempranas que intentan ya problematizar la idea genealógica de la nación, sino que aportan, además, algunos de los que luego se convertirán, reelaborados, en los tópicos centrales de las aproximaciones antigenealógicas. Aun así, como veremos, no pueden todavía considerarse como tales. Las críticas a las corrientes nacionalistas de cuño romántico historicista que estos autores elaboran pivotaban aún sobre la

base de sus mismos presupuestos y se inscriben, de hecho, dentro de una misma matriz *organicista* de pensamiento.

Nación, Estado y revolución: los límites difusos

El primero de los textos mencionados, el de lord Acton, consiste en un panfleto en el que su autor reacciona contra el fuerte impulso dado al principio nacionalista en Europa por el *Risorgimento* italiano. Lord Acton comienza así a indagar en los orígenes del principio de la nacionalidad a fin de minar sus fundamentos ideológicos, elaborando una narrativa, que luego se convertiría en canónica, destinada a revelar la modernidad de la idea de nación. Según señala, el pensamiento ilustrado carecía aún de un concepto tal, y ello se manifiesta en los principios que habrían de orientar el curso de la revolución de 1789. El dogma de la libre elección individual (en que la revolución se fundó), dice, "era absolutamente contradictorio con la teoría nacionalista de que ciertas fuerzas naturales debiesen determinar el carácter, la forma y la política del Estado, con lo cual el destino se pondría en el lugar de la 'libertad" ([1862] 1949: 176-177).

Según muestra este autor, la idea moderna de nación surgió históricamente, y de un modo nada fortuito, precisamente como una reacción en contra de la revolución y, en particular, contra los intentos de su expansión por parte de Napoleón. El avance francés sobre Italia y Alemania (y, antes, la partición de

Polonia) determinarían en esas regiones el nacimiento del primer esbozo de una idea de nacionalidad. Sin embargo, el concepto de nación (en su sentido genealógico) tiene, en realidad, un doble origen. El nacionalismo, originariamente un movimiento antirrevolucionario, pronto devino antimonárquico. El Congreso de Viena, que impone la restauración monárquica en Europa, en su afán de preservar las legitimidades dinásticas fue muy poco receptivo del principio de la nacionalidad (que entonces se había ya puesto en movimiento). El resultado fue que éste, a fin de desplegarse, debería finalmente trabarse en una lucha contra las dinastías reinantes. "Metternich", dice, "es, luego de Napoleón, el principal promotor de esta teoría" (p. 180). El nacionalismo se convirtió así en Europa en un baluarte del liberalismo y el progresismo social ("mismo espíritu, distintos amos", dice el británico; p. 181). La ambigüedad ideológica del nacionalismo se encontraría, pues, ya inscripta en su origen.

De este modo, lord Acton pretendía mostrar, contra lo que era la opinión predominante en su tiempo (que aún identificaba al nacionalismo con el liberalismo), que el nacionalismo no era necesariamente progresista y liberal. Por el contrario, el pretender fundar el orden político sobre bases supuestamente *naturales* (como la raza, el lenguaje, etcétera) atentaba contra el desarrollo del principio de la libertad individual, la que, para él, sólo puede comprenderse como una creación humana (y, por lo tanto, "artificial"). El autor distingue así dos tipos de patriotismo opuestos entre sí, uno representado por la nacionalidad (la nación fáctica), otro por el Estado (la nación moral).

> La diferencia entre la nacionalidad y el Estado se muestra en la naturaleza de la adhesión patriótica. Nuestra conexión con la raza es meramente natural o física, mientras que nuestros deberes hacia la nación política son éticos. Una es una comunidad de afectos e instintos infinitamente más poderosos en la vida salvaje, son más propios del animal que del hombre civilizado; la otra es una autoridad que gobierna según leyes, impone obligaciones, y da una sanción moral y un carácter a las relaciones sociales naturales [...]. El gran signo del verdadero patriotismo, la conversión del egoísmo en sacrificio, es el producto de la vida política. El sentido de deber provisto por la raza no se separa completamente del egoísmo y las inclinaciones instintivas; el amor al país, como el amor matrimonial, se fundan en una base o bien moral o bien material. El patriota debe distinguir entre ambas causas u objetos de devoción (pp. 188-189).

De la perspectiva de lord Acton es necesario destacar, sin embargo, dos aspectos que separan aún su discurso de las versiones antigenealógicas que surgen en este siglo. En primer lugar, aunque dicho autor señala el origen reciente de la idea de nacionalidad, no cuestiona el supuesto de sus fundamentos *naturales*. Por el contrario, en su intento de fundar el Estado y el orden político en un principio distinto del meramente natural aportado por la nacionalidad, mantiene así, de hecho, la antinomia entre *naturaleza* (nación) y *artificio* (instituciones políticas). En segundo lugar, la preservación de esa antinomia le permite, al mismo tiempo, rechazar el principio revolucionario (necesariamente *anárquico*) de una libertad individual absoluta e incondicionada. Pero, llegado a este punto, debe moderar la mutua oposición entre am-

bos polos de aquella antinomia. Si las instituciones políticas fueran formaciones completamente artificiales, es decir, si se fundaran exclusivamente en la voluntad individual, dice, no habría forma de constituir unidades políticas en absoluto, con lo que el propio principio de la autodeterminación individual perdería también sentido desde el momento en que todo derecho individual presupone ya un cierto marco en el que pueda ejercerse. En definitiva, en su perspectiva, si bien la identificación nacionalista entre Estado y nación destruye su carácter moral, la idea del Estado como una pura construcción política artificial, desprendida de todo fundamento natural resulta, en última instancia, autocontradictoria.

La conclusión de lord Acton es que la verdadera "libertad" (i.e., lo "artificial") no niega lo "nacional" (i.e., lo "natural") sino que sólo surge de la combinación de unidades políticas menores (i.e., las "nacionalidades") en organizaciones más abarcadores (i.e., "plurinacionales"). El fundamento de la libertad no radica, en fin, en el Estado, sino en la mutua oposición y balance recíproco entre nacionalidades diversas en el seno de un mismo Estado. Esta conjunción tendría, además, un sentido dinámico: sólo ella hace posible el progreso histórico. De este modo, asegura, "las razas inferiores son así elevadas por la convivencia con las razas intelectualmente superiores. Naciones exhaustas y decadentes son revividas por el contacto con una vitalidad más juvenil" (p. 186).

Por debajo de este concepto existe un cierto *telos* presupuesto: la idea de que la humanidad marcha históricamente hacia una unificación progresiva, siendo el principio de la nacionalidad una suerte de estadio intermedio hacia el objetivo final, que es el

de la unión de varias nacionalidades en formas superiores de organización política. Este punto de vista se encuentra muy claramente determinado por el carácter plurinacional de la propia constitución británica. Más decisivo aun es, sin embargo, el proceso de expansión imperialista que comienza a producirse en esos años: el mencionado artículo es, muy claramente, una traducción de lo que Rudyard Kipling luego llamaría "la responsabilidad del hombre blanco" (*white man's burden*). Según sostiene,

> un pueblo apenas emergiendo de la barbarie, un pueblo estéril por los excesos de una civilización lujosa, no puede poseer los medios de autogobierno; un pueblo dedicado a la igualdad, o a la monarquía absoluta, es incapaz de producir una aristocracia; un pueblo reacio a la institución de la propiedad privada carece del primer elemento de la libertad. Cada uno de ellos puede ser convertido en un miembro efectivo de una comunidad libre únicamente a través del contacto con una raza superior, en cuyo poder radica el prospecto futuro del Estado (p. 192).

De hecho, existe históricamente una evidente correlación entre los primeros intentos de problematización del concepto nacionalista y el surgimiento de la era del imperialismo (algo que, como señala Benedict Anderson, estudiosos posteriores del nacionalismo frecuentemente prefieren ignorar; 1996: 5). Sin embargo, se observa en este escrito un problema más serio, desde un punto de vista conceptual: al mismo tiempo que señala las ambigüedades ideológicas del nacionalismo, lord Acton las reproduce en su propio discurso (y éstas también se trasladarán al concepto

antigenealógico junto con los tópicos antinacionalistas que él elaboró y quedarán inscriptas en este concepto).

Antes de analizar estas ambigüedades es necesario señalar que lord Acton no se limita a oponer a la noción objetivista romántica de la nación el principio liberal de la primacía de la voluntad individual. Desgraciadamente (o, quizá, por suerte, ¿quién sabe?), la historia intelectual no es tan lineal; el proceso de descomposición de la idea genealógica de la nación será, en realidad, bastante más complejo que el resultado de una lucha entre dos conceptos opuestos en pugna eterna y claramente delimitados entre sí (de hecho, tampoco sus oponentes liberales sostenían ya la doctrina sofística de los derechos individuales).[1] Lo cierto es que, de haber sido así, su crítica habría sido sencillamente trivial, no plantearía ningún problema conceptual serio a la idea genealógica de la nación.

Para lord Acton, como para los nacionalistas, la adscripción a una nacionalidad no es algo que pueda decidirse arbitrariamente. La mediación de la voluntad, de la que nace la libertad, participa únicamente en la combinación de diversas nacionalidades en un único Estado. Esto presupone ya que el único sujeto legítimo de una voluntad autónoma es la nacionalidad, entendida como una totalidad orgánica, no sus miembros individuales considerados aisladamente

[1] Según lord Acton, "el principio estricto de la soberanía popular conduce a la destrucción del Estado que lo adopta" ([1862] 1949: 198). Pero también el liberal Mazzini coincidía en ello: la doctrina de la autodeterminación individual, decía, "es puramente negativa", "sólo sirve para destruir; es impotente para fundar" ([1872] 1974: 159).

(para él, son las nacionalidades las que deben asociarse, no los ciudadanos en tanto que tales). Y ello es perfectamente coherente con su idea de la sociedad (véase Lang, 2002). Al igual que para el resto de sus contemporáneos, para lord Acton la sociedad no estaba formada exclusivamente por individuos, sino por grupos sociales, cada uno de los cuales encarnaba una función particular. La sociedad, en su concepto, no era una suma de elementos, sino una totalidad integrada de funciones. Como señala Gertrude Himmelfarb en su prólogo a los *Ensayos sobre la libertad y el poder*, "el denominador común a estos juicios es el deseo de ver el poder político diseminado en un conjunto de grupos sociales, multiplicar las fuentes de autoridad, de modo de quebrar la identidad entre Estado y sociedad" (Acton, 1949: lxi). En ello coincide, pues, con su contendiente, Giuseppe Mazzini, quien se basa en ese mismo principio y lo traslada a un plano mundial a fin de justificar la necesidad de pluralidad de naciones. "Todo trabajo colectivo", aseguraba Mazzini, "necesita de la división del trabajo: la existencia de naciones diferentes es una consecuencia de dicha necesidad" ([1872] 1974: 172). La operación que realiza lord Acton, y confiere su originalidad al escrito que estamos analizando, consiste, en definitiva, en poner las nacionalidades en el lugar de los grupos funcionales en el seno de una única formación estatal, y así poder concebir la estructura de un organismo político plurinacional (que sirve, a su vez, tanto de sustento ideológico al rechazo de las tendencias nacionalistas como de apoyo a los proyectos imperialistas británicos).

La crítica de lord Acton a la Revolución Francesa radica, precisamente, en que, al invocar una voluntad

colectiva abstraída de la historia y las tradiciones locales, a las que repudia, crea una unidad ficticia que, una vez objetivada, se opone brutalmente a una voluntad individual privada ya de sus sustentos colectivos objetivos.

> La Francia histórica cayó junto con el Estado francés, que había sido el producto de siglos de gestación [...]. La nueva autoridad central necesitaba establecerse sobre un nuevo principio de unidad. El estado de naturaleza, que era el ideal de sociedad, se volvió la base de la nación; la descendencia se colocó en el lugar de la tradición, y el pueblo francés fue visto como un producto físico; una unidad étnica, no histórica. Se supone entonces que esta unidad existe separada de la representación y del gobierno, completamente independiente del pasado, y capaz de expresarse o cambiar de opinión en cualquier momento. En palabras de Siéyès, no era más Francia, sino un país desconocido aquel al que la nación fue transportada. El poder central poseía autoridad en la medida en que obedecía al conjunto, y ninguna divergencia respecto del sentimiento universal era permitida. Este poder, investido con voluntad propia, fue personificado en la República Una e Indivisible ([1862] 1949: 173).

La nación fáctica (una entidad ficticia) entra entonces en colisión con la nación moral, que es también la nación histórica representada por el Estado absolutista (que había sido "el producto de siglos de gestación"). En su interpretación de la Revolución Inglesa (y también de la Reacción en Francia) éste invierte, sin embargo, los términos. La verdadera unidad moral, en este caso, la entiende como desprendida de –y en oposición a– la unidad, meramente fáctica, del Estado.

> Hay un país moral y político, en el lenguaje de Burke, distinto del geográfico, el cual puede entrar en colisión con él. El francés que se alzó en armas contra la Convención era tan patriota como el inglés que se levantó contra el rey Carlos, dado que reconocían un deber moral superior a la obediencia al soberano existente (p. 189).

El deber moral se liga así a la idea de una nación histórica; y esto sirve de base, a su vez, a la distinción entre el "liberalismo inglés" (considerado como progresista y éticamente fundado) y el "liberalismo francés" (considerado como autoritario y retrógrado). Encontramos aquí, sin embargo, la primera de las ambigüedades antes señaladas: lord Acton reproduce en su propio discurso el tipo de indefinición ideológica que señala en el nacionalismo. Como vemos, la invocación a la nación histórica sirve indistintamente a la revolución o bien a la reacción, dependiendo en cada caso de si se identifica la nación con el Estado o con las fuerzas que pugnan contra él. Pero llegado a este punto, su propio concepto revela sus puntos de sutura ideológica. En realidad, no hay ningún argumento, más allá de las propias simpatías personales, que permita justificar la afirmación de que el tipo de adhesión patriótica a la nación que llevó a la deposición de Carlos I tenía fundamentos éticos, pero no así la que condujo al destronamiento de Luis XVI. Y esto nos conduce a la segunda de las ambigüedades presentes en su argumento; esta vez, de orden conceptual.

El núcleo de su argumento radica, en definitiva, en que la voluntad colectiva, por sí misma, desprendida de todo fundamento objetivo, no podía servir de base a la libertad, como tampoco podía hacerlo, inver-

samente, ningún lazo puramente objetivo, sin alguna mediación voluntaria o vínculo comunal racional y éticamente asumido (es decir, legalmente establecido). La conjunción unidad estatal-pluralidad nacional quebraría la antinomia entre anarquía y despotismo, entre pura voluntad y pura determinación. Sin embargo, ambos ejemplos antes citados amenazan abrir sendas fisuras en esa conjunción. El ejemplo inglés parece revelar la posibilidad de que la nación se distinga del Estado, y ello plantea un primer problema conceptual (del que deriva, en última instancia, la ambigüedad ideológica anteriormente señalada): el del *locus* de la "nación ética", es decir, cómo identificar aquel lugar en que los fundamentos normativos adscriptos a la adhesión patriótica se encuentran cristalizados (¿el Estado?, ¿la sociedad?, ¿o una sección de ella?). Como lo muestra el caso francés, desprendida del Estado, la "nación histórica" corre el peligro de terminar convirtiéndose en una entelequia, una entidad ficticia (de trasladarse a una "patria desconocida", como la llamaba Siéyès), lo que necesariamente conlleva un principio anárquico ("sofístico"). En fin, para lord Acton (como para Hobsbawm en nuestros días), la nación concebida como una entidad separada del Estado se convierte en una mera *construcción mental* (arbitraria, por definición y potencialmente *divisiva*). Aun así, identificarla sin más con el Estado conduce necesariamente al despotismo (del que también la Revolución Francesa sirve de ejemplo). Como lo muestra, por su parte, el caso inglés, si no pudiese distinguirse la nación del Estado, no habría forma de ponerle coto a la tiranía. Esta oscilación entre Estado y nación abre así una *impasse* conceptual que no encuentra solución en los marcos del concepto genealó-

gico, y terminaría dislocándolo puesto que revelaría que tampoco éste ofrecía alternativa alguna a las doctrinas ilustradas, incapaces, por definición, de delimitar el uso legítimo del derecho de insurrección de la pura sedición.

El caso francés hace surgir, a su vez, un segundo problema, aun más conflictivo que el anterior: cuáles serían las relaciones entre fundamentos objetivos y voluntad subjetiva. Mientras que en el caso inglés, para lord Acton, fundamentos objetivos (la nación real) y voluntad subjetiva (el pueblo) aparecen unidos en su oposición a la autoridad artificial establecida (el Estado), el ejemplo francés, sin embargo, muestra que la voluntad colectiva podría eventualmente entrar en contradicción con sus propios fundamentos objetivos, es decir, la voluntad subjetiva –asociada a la autoridad artificial del Estado– podría distinguirse, e incluso trabarse en una lucha mortal con la nación real, histórica. Ésta, pues, ya no se identifica ni con el Estado, ni tampoco con el *sujeto nacional*. Así, el primero de los ejemplos abre la pregunta sobre cuál es el objeto al que debemos nuestra adhesión, el *qué* con el que nos identificamos colectivamente (cómo reconocer a "la nación verdadera"). El segundo ejemplo plantea, en cambio, cuál es el sujeto de dicha adhesión, el *quién* de la adscripción patriótica (aparentemente, éste ya no sería el *pueblo*, ni individual ni colectivamente considerado). Mientras el primer caso tiende a abrir una brecha entre nación y Estado, el segundo lleva a problematizar las relaciones entre nación y pueblo. Y esto plantea una segunda *impasse*. Lord Acton, por un lado, necesita criterios objetivos para identificar no sólo la nación natural, sino también la nación real, en tanto que en-

tidad moral, a fin de distinguirla (y eventualmente oponerla) a la voluntad subjetiva. Pero, por otro lado, con ello, según su propio concepto, destruye toda idea de *libertad*, que es justamente la base en que se funda la noción de una nación moral como distinta de una entidad meramente física, natural; es decir, *positiviza* a la nación moral (la vuelve independiente de toda mediación subjetiva), con lo que se hace indistinguible de la nación natural (según la entienden los nacionalistas, y también él mismo).

Como veremos, es por esta segunda línea de fisura (entre nación y pueblo) que terminará verdaderamente desintegrándose el concepto genealógico de la nación (dando lugar a un nuevo concepto de la subjetividad). Rota la identidad entre nación, pueblo y Estado, la nación debería recomponerse a otro nivel (superior) de realidad. Pero, para que esto ocurra, será antes necesario que tenga lugar una serie de transformaciones conceptuales (asociadas a la quiebra de las doctrinas evolucionistas preformistas), que no comenzarán a producirse sino a fines del siglo XIX, marcando una suerte de nueva mutación conceptual en el pensamiento occidental, rearticulando, en fin, los lenguajes políticos subyacentes.

Dicha ruptura aparece más claramente, como veremos, en el texto ya mencionado de Otto Bauer. Todavía, sin embargo, estamos lejos de ella. En última instancia, lo que articula la perspectiva de lord Acton (impidiendo que las ambigüedades y problemas conceptuales antes mencionadas se revelen como tales) y organiza su crítica del nacionalismo es el supuesto de que las nacionalidades (ese sustrato natural sobre cuya base se levantan las formaciones políticas) tienen existencia objetiva, y son even-

tualmente reconocibles como tales. La definición de la nacionalidad no es aún, para él, un asunto de posible controversia (y mucho menos un espacio de intervención agonal), sino un mero dato de la realidad y el punto de partida para toda construcción artificial. Lo mismo sucede con el *pueblo*, en tanto que unidad primitiva de la imputación soberana, y a partir de la cual debe fundarse el Estado (ya sea nacional, como exigen los nacionalistas, o bien plurinacional, como él aspira). Esto, en fin, le permite relegar la idea de una posible contradicción entre nación histórica y nación ética al plano meramente empírico, fáctico (no conceptual); ella aparece en su horizonte como expresando una mera desviación circunstancial del curso evolutivo lógico natural, producto de su trastocamiento accidental. Este supuesto en que aún se sostiene la perspectiva de lord Acton (la *objetividad* y *naturalidad* de la nacionalidad) es, precisamente, el que Ernest Renan habría de poner en cuestión, marcando así un punto superior en el proceso de descomposición del concepto genealógico (sin llegar, sin embargo, a quebrarlo verdaderamente).

El "voluntarismo" renaniano

El trabajo seminal de Renan, "¿Qué es una nación?" (1882), tiene en su punto de partida un contexto de problemas muy distinto del que dio origen al escrito de lord Acton. Aquél fue elaborado en el marco del conflicto suscitado tras la anexión de Alsacia y Lorena por parte de Prusia, luego de la guerra franco-pru-

siana (1871). Esas regiones fronterizas presentaban un caso particular, puesto que, aunque mayoritariamente germanohablantes, la voluntad de sus habitantes era, aparentemente, la de mantener sus lazos con Francia. Y esto explica, a su vez, algunas de las características que hacen del escrito de Renan un documento sumamente peculiar en su momento.

La reflexión sobre el caso lorenoalsaciano lleva a Renan a descubrir que las naciones no sólo son una creación reciente, como ya había señalado lord Acton, sino que además carecen de fundamentos objetivos. En su reseña del desarrollo de las diversas nacionalidades europeas, Renan muestra claramente que ninguno de los supuestos factores en que se basa la nacionalidad (como la unidad de lengua, raza, religión, geografía, etcétera) puede explicar cómo las naciones se formaron y delimitaron mutuamente. Frente a cualquier criterio que pretenda utilizarse para definir "objetivamente" una nación, este autor encuentra siempre contraejemplos que lo refutan, es decir, casos de naciones existentes de las que nadie cuestiona su entidad y, sin embargo, no se concilian con el criterio propuesto –esto es, o bien de naciones que albergan pluralidad de razas, o lenguas; o bien, de razas o lenguas compartidas por naciones que serían, no obstante, claramente diversas entre sí–.

Renan extrae de ello dos conclusiones. En primer lugar, la falta de criterios objetivos revela el carácter, si bien no arbitrario, sí al menos *construido* de la nación: a fin de constituirse como un todo homogéneo y único, toda nación debió antes ser capaz de rellenar sus fisuras internas y olvidar los antagonismos que la dividieron históricamente ("el olvido, y yo diría, el error histórico", decía, "son factores esenciales en la

creación de una nación, y por ello el progreso de los estudios históricos es con frecuencia peligroso para la nacionalidad"; [1882] 1947: 27). Esto conlleva, a su vez, la idea de la naturaleza subjetiva de la nación. El hecho de que la nación sea algo históricamente construido implica que, si bien hunde sus raíces en el pasado y encuentra determinaciones naturales que condicionan su carácter, no emana directamente de ellos. Su articulación supone una mediación subjetiva, la manifestación de una voluntad que, para perpetuarse, necesita renovarse permanentemente (de allí que la nación sea, para Renan, según su conocida expresión, "un plebiscito diario"; p. 40).

De acuerdo con la interpretación más aceptada entre los historiadores, el texto de Renan señala el origen de la concepción que Bauer bautizó "psicológico voluntarista" de la nación, lo que, siguiendo las antinomias tradicionales, equivaldría a un regreso a una visión de corte iluminista ([1924] 1996: 71). Dicha afirmación, sin embargo, cabe reconsiderarla. Como afirma John Breuilly,

> si se toma el punto de vista de Renan de este modo [como la reafirmación de un puro voluntarismo], el mismo es un sinsentido. La afirmación reiterada de la frase "yo soy francés" es vacua a menos que se la conecte con alguna noción de qué significa ser francés. A su vez, tal significado puede tornarse políticamente significativo sólo si es compartido por un cierto número de personas con una organización efectiva. Es más bien este significado compartido y su organización política lo que constituye una forma de nacionalismo, antes que las elecciones individuales de los franceses (1985: 8).

Vuelve a plantearse aquí el primero de los problemas vistos en relación con el escrito de lord Acton: el de los fundamentos objetivos de la voluntad subjetiva, el *qué* de la adscripción patriótica. Como señalaría Bauer,

> ¿qué es eso de lo que los alemanes son conscientes cuando recuerdan su germanidad? ¿Qué los hace miembros de la nación alemana, perteneciendo juntos con otros alemanes? Un criterio objetivo para esta pertenencia debe ciertamente encontrarse ya presente antes de que uno pueda ser consciente de ello (p. 40).

Toda elección supone, de hecho, un marco en el que dicho acto pueda resultar significativo. Mazzini había ya señalado esto en 1872, justamente en un artículo crítico sobre Renan.[2] El sufragio, decía Mazzini, carece de sentido "a menos que éste se base, parta y exprese la aceptación previa de un principio moral que lo presida" (1974: 158). La nación es, en fin, la condición de posibilidad del sufragio; éste presupone a aquélla, y de ningún modo la funda. Sólo entonces surge la pregunta por cuál es, entonces, su origen (de allí que la misma se haya planteado únicamente tras la quiebra del concepto iluminista). Renan, como el resto de sus contemporáneos, no podía ya ignorar esto. La supuesta vuelta a la idea contractualista de la nación hubiera significado llanamente la clausura a un universo de problemas que ya no podía, sin embargo, simplemente desconocerse (no, al menos, sin

[2] Las ideas de Renan se conocían desde 1870, puesto que habían sido anticipadas en sus "Cartas a Strauss".

volver su postura trivial). En última instancia, en el caso de que la nación pudiera ser concebida como un mero lazo contractual voluntariamente asumido, la interrogación misma de Renan carecería de sentido.

Por otro lado, tal postura se encontraría en completa contradicción con todos sus escritos anteriores y posteriores. Como había ya notado Georges Sorel en su introducción a la edición italiana de 1915 (nunca completada) de *La reforma intelectual y moral de Francia* (y cuyo título es ya elocuente: "El germanismo e historicismo de Ernest Renan"), las huellas románticas del pensamiento de Renan resultan inocultables. Según señaló más recientemente Martin Thom, "un repaso de sus trabajos anteriores mostraría que [Renan] estaba menos comprometido con el argumento 'voluntarista' que lo que esta conferencia sugiere" (1990: 23). Ciertamente, se puede alegar que Renan posteriormente modificó su concepto. El punto, sin embargo, es que en el propio texto de la conferencia se encuentran elementos que obligan a cuestionar, o al menos matizar su supuesto voluntarismo.

Benedict Anderson ha llamado ya la atención sobre la peculiar y compleja sintaxis de la expresión de Renan cuando afirma la necesidad de "olvidar" para poder constituir una nación. Éste dice que el pueblo francés *doit avoir oublié* ("debe haber olvidado") en vez de, como sería más lógico, *doit oublier* ("debe olvidar"). En su apéndice a la edición de 1991, en la que introduce esta observación, Anderson la interpreta en el sentido de que el olvido es, para Renan, "el deber cívico primordial", pero al mismo tiempo asume ya que sus lectores recuerdan qué es aquello que "deben haber olvidado" ("la San Bartolomé").

David Miller explica esta paradoja en los siguientes términos:

> "Deben ser olvidados" implica al mismo tiempo que los hechos se recuerdan y que la memoria es deliberadamente suprimida. El significado de lo que dice Renan, tal como lo interpreto, es que ningún francés puede reconocer como sus antepasados a aquellos que llevaron a cabo las masacres. No se niega que los hechos ocurrieran, pero no forman parte de la historia que la nación se cuenta a sí misma (1997: 58).

Indudablemente, esta relación entre nación y olvido que establece Renan contiene algo enigmático, lo que se hace de algún modo manifiesto en el barroquismo de su sintaxis. Sin embargo, tratar de interpretar el sentido de una expresión aisladamente es una tarea decididamente ímproba. Incluso el propio texto de la conferencia, sumamente escueto, deja planteada una serie de interrogantes que no encuentran respuesta en él. Sólo el análisis de otros textos del autor puede ofrecernos algunas claves para intentar descifrar el sentido de dicha expresión.

Evolución y nación en Renan

La pregunta que aquí se plantea es: ¿era realmente "voluntarista" la idea de Renan de la nación?, y, de ser así, ¿en qué sentido lo era? Su obra *El origen del lenguaje* contiene las pistas para responder a esta pregunta. Esta obra tuvo dos ediciones distintas, escritas con diez años de diferencia, una en 1848 y la otra en

1858, en cuyo transcurso se produce un giro teórico en Renan (desatado por su polémica con su amigo, el conde de Gobineau, el principal teórico de las teorías racistas de la nacionalidad), por el cual abandona las ideas étnicas de la nacionalidad y adopta una postura voluntarista. Como veremos, las secciones en que Renan introduce la consideración del papel de la subjetividad en la constitución de las lenguas aclaran aspectos fundamentales de su idea de la nación como "un plebiscito diario".

El origen del lenguaje revela claramente las raíces genealógicas del pensamiento social de Renan. Su objeto, afirma, es constituir "una embriogenia del espíritu humano" ([1858] 1946: 39). De hecho, este ensayo constituye una de las mejores síntesis escritas en el siglo XIX del concepto preformista evolucionista de los orígenes y formación del lenguaje y, por extensión, de las sociedades humanas. La evolución de las lenguas sirve justamente, para él, de modelo a la idea de un desarrollo inmanentemente generado.

> Las lenguas, como los productos organizados de la naturaleza, están sujetas a la ley de desarrollo gradual; pero tal desarrollo no es ninguna concreción grosera y que se opera por el exterior. Las lenguas viven del modo que el hombre y la humanidad que las habla, es decir, en un *fieri* continuo; se componen y se descomponen sin cesar por una especie de vegetación interior y de circulación de dentro a fuera. La semilla que se siembra encierra potencialmente todo lo que un día será el ser (p. 67).

Esto supone dos principios. Dado su carácter de totalidades orgánicas, las lenguas no pudieron haberse formado progresivamente. Toda evolución lingüísti-

ca sólo puede tener lugar desde dentro de una gramática dada. Ésta, por lo tanto, debió haber surgido en un solo acto; "el establecimiento de la gramática es un hecho primitivo, imposible de traspasar" (p. 32). En ella se contienen, pues, los principios que gobiernan toda su evolución subsecuente. "Las lenguas", afirma, "deben ser comparadas, no al crisol que se forma por aglomeración alrededor de un núcleo, sino al germen que se desarrolla por su fuerza íntima y por la atracción necesaria de sus partes" (p. 160). En síntesis, cada lengua, dice Renan siguiendo el modelo del concepto organicista establecido por Cuvier, constituye una totalidad discreta, autogenerada y autocontenida.

> La zoología ha reconocido la imposibilidad de ordenar los animales en una sola serie progresiva, en que un mismo tipo iría perfeccionándose poco a poco desde el pólipo hasta el hombre; admite tipos primordiales distintos, de los cuales cada uno es susceptible de llegar por sí mismo a una perfección relativa. El mamífero no ha comenzado por ser un reptil; ni éste por un molusco. Del mismo modo, las lenguas indoeuropeas y semíticas no han comenzado por ser análogas a la china. Los diversos sistemas de lenguas son determinaciones adoptadas de una vez por cada raza, sin salir unas de otras y bastándose plenamente (1946: 28-29).[3]

[3] Recuérdese que el concepto "evolucionista" en este contexto remite al plano ontogenético, es decir, designaba la idea de la formación progresiva del embrión. La misma tenía un carácter marcadamente antievolucionista a nivel filogenético, es decir, tendía a hacer inconcebible la transformación de las especies.

De este modo, Renan intentaba refutar las concepciones ilustradas, las que, decía, "tenían una muy marcada tendencia a las explicaciones artificiales, en todo cuanto hace referencia a los orígenes del espíritu humano" (p. 45). Esto llevó a imaginar que la lengua es una especie de construcción progresiva, el resultado de la acción de una voluntad reflexiva.

> Así el lenguaje constituía una *invención* como cualquier otra: el hombre había un día imaginado la palabra como las artes útiles o de recreo. Y esta invención se la sujetaba a las mismas leyes de progreso sucesivo que todos los productos de la inteligencia reflexiva (1946: 45).

Esta crítica de Renan parecía no dejar lugar a la voluntad del sujeto. Como veremos, definir cuál es el ámbito para la acción intencional en la constitución de las sociedades se va a terminar revelando sumamente problemático para él. Pero ello no debía ser necesariamente así. En principio, su idea voluntarista no contradecía la existencia de determinaciones objetivas.

Volviendo al modelo preformista evolucionista del lenguaje, éste postulaba que en su núcleo primitivo se encontrarían ya contenidas *virtualiter* todas sus posibles alternativas de desarrollo ("el roble", comparaba Renan, "no es innato en la semilla, pero la bellota está organizada de manera que el roble saldrá infaliblemente de ella con todos sus caracteres naturales"; p. 25). No obstante, esto no significa que la definición de su curso efectivo se encuentre predeterminada. Según señala:

> De una parte, en efecto, hay un molde impuesto, del que cada idioma, sean cuales fueren sus varia-

> ciones, no puede salirse jamás; y de otra, dicho molde es bastante amplio para que pueda sufrir considerables movimientos y perpetuas vicisitudes (1946: 68-69).

Esta afirmación servirá de base para la primera versión del "voluntarismo" de Renan. Ésta se inscribe claramente dentro de los marcos del concepto genealógico.

Según se observa, encontramos aquí un primer nivel de indeterminación que es propio de ese concepto: siguiendo el modelo de los *Kräfte*, tal molde primitivo, si bien establece límites estrictos al rango de desarrollos evolutivos posibles dentro de sus marcos, es aún lo suficientemente flexible como para albergar en sí diversidad de desenvolvimientos alternativos. Y es en este punto que emerge la subjetividad, la acción creativa humana. Indudablemente, se trata aún de una versión *débil* de voluntarismo. Hay todavía, sin embargo, una segunda instancia de indeterminación posible en tal modelo.

Para Renan, no sólo el germen primitivo contiene siempre capacidades plásticas de desarrollo, sino que, por otro lado, las circunstancias en que el proceso evolutivo tiene lugar son siempre enormemente variables. "El *devenir* del mundo", dice, "es una vasta red en que mil causas se cruzan y se contrarían y en que la resultante no parece nunca en perfecto acuerdo con las leyes generales que se la pretende deducir" (1946: 36). Ambos principios combinados conllevan ya la disolución del presupuesto de lord Acton: la determinabilidad del sustrato objetivo; y esto abre un segundo sentido a la intervención subjetiva.

En efecto, la convergencia de pluralidad de series causales hace que los fenómenos sociales y naturales

sean siempre infinitamente complejos. Ello, en fin, impone estrictos límites a la noción de ley natural: "no hay dos hechos que se sucedan de la misma manera, ni dos seres que entren en la misma categoría: sólo hay casos individuales dirigidos por las causas fortuitas del momento" (1946: 36). No es otra cosa lo que ocurre con las naciones. Si es imposible fijar objetivamente las condiciones que permiten su emergencia no es porque no existan, sino simplemente porque, al ser siempre complejas y cambiantes, no pueden descubrirse según fórmulas genéricas. Ningún observador puede decidir, a partir de leyes objetivas y universales, si un pueblo o una porción de territorio dados forman o no una nación (o una parte de una nación). De allí la apelación de Renan a la voluntad popular: ésta sería el único signo exterior confiable de la existencia de una nación. En fin, mediante el sufragio las poblaciones de Alsacia y Lorena no habrían de *decidir* su adhesión a Francia o Alemania sino que harían manifiesto lo que efectivamente ya son. La voluntad subjetiva no es, en este concepto, *constitutiva* de los sentidos de identidad, sino su *índice*: si deciden permanecer en Francia, ésa es la mejor demostración –la única posible– de que *ya eran franceses antes del sufragio*.

Así, quebrada la inteligibilidad al nivel de los fundamentos objetivos (que era el presupuesto todavía vigente en lord Acton), la determinabilidad de la nación se traslada al plano subjetivo. Tenemos aquí una base para una primera interpretación posible de la complicada expresión de Renan respecto de que los franceses "deben haber olvidado". De acuerdo con lo visto hasta aquí, lo que afirmaría con ello es que el olvido *es al mismo tiempo una condición para la*

constitución de una nación (un deber) y la prueba de su existencia como tal (un hecho). La *nación* se constituye a sí misma en el propio acto de *olvidar* sus antagonismos. Y, sin embargo, para que haya olvido es necesario que exista un *sujeto* que olvide. El hecho de *haber olvidado* da la pauta de que ciertos individuos forman ya parte de una determinada comunidad de olvido. La voluntad es, en fin, a la vez un índice y un modo de constitución de la comunidad nacional. En su conferencia "¿Qué es una nación?", Renan insiste en esta dialéctica entre presente y pasado, este doble carácter, subjetivo y objetivo, de la nacionalidad.

> Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no son más que una sola, constituyen esta alma, este principio espiritual. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos, la otra el consentimiento actual, el deseo de vivir en común, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia indivisa que se ha recibido. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es la culminación de un largo pasado de esfuerzos, sacrificios y devoción ([1882] 1947: 39-40).

En esta formulación del modelo genealógico se esboza, sin embargo, un problema conceptual fundamental porque plantea el riesgo de una suerte de regreso al infinito. La imposibilidad de establecer parámetros objetivos para definir la nación lleva a radicar la cuestión en el ámbito de la voluntad subjetiva; sin embargo, ésta presupone siempre, a su vez, la existencia de formas substantivas objetivas de organización social, las cuales, no obstante, no pueden, según vimos, ex-

plicar su propio origen y conformación sin apelar a un elemento subjetivo, esto es, no podrían alcanzar a definirse sin una mediación de la voluntad, y así al infinito. Esta primera fase en la reflexión sobre la nación que culmina con Renan dejaría, en última instancia, abierta una tensión en su seno. En definitiva, no es el supuesto *voluntarismo iluminista* de Renan, *sino esta circularidad, esta oscilación entre sujeto y objeto, entre presente y pasado, lo que terminaría por abrir una brecha en el discurso genealógico de la nación revelando las aporías que él contiene.*

De todos modos, no es en el pensamiento de Renan que esta tensión habría de estallar. Este pensamiento encuentra aun en la idea de una subjetividad nacional su punto de sutura. La consistencia del sujeto (aquel que *debe haber olvidado*) es, en fin, no sólo la garantía de la determinabilidad de la nación (su condición *epistemológica* de posibilidad), sino también la condición de su misma permanencia como tal, lo que asegura la unidad del proceso evolutivo. Como veremos, la ruptura del concepto genealógico habría de producirse sólo cuando se quiebre la idea de la consistencia y unidad del sujeto de la voluntad, lo que no tardaría en ocurrir. El propio Renan daría los primeros pasos en esa dirección (asomándose así al abismo conceptual que poco después habría de abrirse).

Los límites del ideal organicista

Según lo expuesto, el *voluntarismo* y el *subjetivismo* renanianos de ningún modo suponen un regreso al iluminismo, sino que se inscriben dentro de los mar-

cos propios del pensamiento organicista evolucionista. Ambos niveles de indeterminación señalados por Renan en los fenómenos evolutivos abrirían las puertas a la acción intencional subjetiva, sin romper por ello con las premisas del organicismo biologista. En efecto, dada la plasticidad del sustrato material de los procesos evolutivos (las Kräfte) y la complejidad y variabilidad de su desarrollo subsiguiente, las orientaciones subjetivas constituirían una parte fundamental en los desarrollos evolutivos. Concretamente en lo relativo a la nacionalidad, la voluntad de formar una comunidad expresa y al mismo tiempo *produce* esa comunidad. La acción humana es, en este sentido, verdaderamente creativa, puesto que ninguna formación nacional se despliega de un modo puramente lógico sin que el sujeto tenga ningún papel en la definición de su desenvolvimiento efectivo. Llegado a este punto, sin embargo, a fin de preservar su modelo preformista evolucionista (que era el único, por otra parte, que tenía disponible), Renan debe adoptar lo que podemos llamar una primera medida protectora: recluir la acción creativa del sujeto en los marcos de los moldes preexistentes (los que, si bien son sumamente plásticos, no son por ello menos determinantes y constrictivos).

Esta medida protectora se concilia perfectamente, de todos modos, con su concepto: si el sujeto no puede traspasar los límites de sus determinaciones objetivas es, precisamente, por el hecho de que él mismo no preexiste a ellas. Volviendo a su argumentación anterior, el interrogante que su postura plantea es si la voluntad subjetiva (el "plebiscito diario") tiene o no la capacidad de redefinir las identidades colectivas (si las poblaciones de Alsacia y Lorena, por

ejemplo, podrían reconvertirse, según su pura decisión, de francesas en alemanas, o viceversa). Evidentemente, esto resulta imposible para Renan. Si así fuera, se quebraría la dinámica genealógica, y la historia se tornaría un caos. La pregunta que aquí surge es cómo es posible, entonces, concebir un modelo de acción subjetiva que quiebre efectivamente las premisas del concepto evolucionista, sin volver por ello a la idea, ya definitivamente desacreditada, de la existencia de un sujeto que preexista a sus condiciones históricas de existencia. Tal pregunta nos devuelve al escrito sobre el origen del lenguaje y su crítica de las teorías iluministas. En definitiva, la línea argumentativa por la que Renan terminaría minando el concepto evolucionista preformista de la nacionalidad, lejos de suponer un retorno a ideas de corte iluminista, surge, por el contrario, de la radicalización de su crítica de las mismas.

El eje que organiza ese trabajo consiste en distinguir dos instancias diferentes de la acción subjetiva: la voluntad reflexiva, que es modelo de la subjetividad propio de las doctrinas ilustradas, y la acción espontánea. "El siglo XVIII", asegura, "no comprendió lo suficiente la teoría de la acción espontánea" ([1858] 1946: 55). La expresión de la voluntad, dice, no es el resultado de una decisión arbitraria, sino que en ella se hace manifiesto un determinado tipo de ser.[4]

[4] El lenguaje es el mejor ejemplo de ello: "El hombre más sabio no tiene al hablar conciencia alguna de los mecanismos que producen la palabra; pero estos mecanismos obran en él sin su cooperación reflexiva, del mismo modo como obran en el niño y como han debido obrar en el hombre primitivo" (1946: 23).

> Sin duda, el hombre produce en un sentido todo lo que resulta de su naturaleza; emplea en ello su actividad; provee la fuerza bruta que conduce al resultado; pero la dirección de esta fuerza no le pertenece; provee la materia pero la forma le viene desde lo alto. El verdadero autor de las obras espontáneas de la conciencia es la naturaleza humana, o, si se prefiere, la causa superior de la naturaleza. En estos límites, es indiferente atribuir la causalidad a Dios o al hombre. La espontaneidad es a la vez divina y humana. Éste es el punto de conciliación de opiniones incompletas más bien que contradictorias, que, según se refieran a un aspecto del fenómeno o al otro, tienen sucesivamente parte de verdad (1946: 23).

Esta afirmación se encuentra, en principio, perfectamente en línea con su crítica del voluntarismo iluminista. Sin embargo, la *teoría de la acción espontánea* introduce un nuevo giro en su concepto organicista evolucionista, el cual conlleva, a su vez, una interpretación distinta de la mecánica del olvido (la segunda posible). La expresión "debe haber olvidado", como distinta de la de "deber olvidar", cobra sentido en el marco de dicha teoría en la medida en que ambas referirían, respectivamente, a dos instancias diversas de la acción intencional. La expresión "debe haber olvidado" habría que interpretarla aquí como indicando una suerte de necesidad de segundo orden, esto es, la necesidad del olvido del olvido. Para que exista una comunidad no sólo es necesario que se olviden las antinomias del pasado sino que también (al contrario de lo que afirma Anderson) es necesario olvidar este olvido. El olvido (el "deber olvidar") implica una decisión colectiva de formar uno de muchos; el olvido del olvido (el "haber olvidado") es, en cambio, el me-

canismo espontáneo por el cual se constituye un sentido de identidad. Es en este segundo olvido que se hace manifiesta la existencia de un auténtico sujeto nacional.

En este mecanismo del olvido, en el "deber haber olvidado", se conjugan, pues, libertad y necesidad, subjetividad y objetividad. Esto no significa, sin embargo, que la manifestación de la voluntad subjetiva sea, para Renan, sólo "la conciencia de un determinismo", como afirmaría más tarde Maurice Barrès (véase Jenkins, 1990: 87). Renan avanzará todavía un paso más en el proceso de descomposición del concepto genealógico de la nación –colocándose en su límite– a partir del momento en que, a partir de los años cincuenta, introduce en éste la idea de una tercera instancia de indeterminación. La *teoría de la acción espontánea* nos coloca ya en un terreno fenomenológico anterior a la instancia articuladora de la voluntad subjetiva. La *acción espontánea* precede, en definitiva, al sujeto portador de cierta identidad nacional y, por ende, al propio objeto de esa adhesión (la nación). Ahora bien, a fin de salvar la idea de libertad, Renan debe abrir en él una fisura por la que pueda emerger la subjetividad, introducir también a este nivel un elemento de indeterminación. Así, en la segunda edición de su ensayo sobre el origen del lenguaje incorpora una hipótesis nueva, que no se encontraba presente en el texto original.

Contra lo que afirmó Littré en 1857 en la *Revue de Deux Mondes*, acerca de que una misma raza de hombres situada en un mismo medio natural daría origen a una misma lengua, Renan asegura entonces que "dos hermanos, que estuviesen a un cuarto de legua uno de otro y sin contacto, crearían un lenguaje

muy diferente; y es que en el lenguaje [...] hay una parte de voluntad libre y de latitud" (1946: 15). En principio, tal afirmación sólo retoma la idea de la plasticidad de las determinaciones objetivas. Sin embargo, el paso crucial que realiza aquí Renan es proyectar esa idea al momento mismo de la constitución del molde originario. Esto significa que la voluntad subjetiva habría participado no sólo en el desarrollo subsecuente de la lengua, sino en la propia gestación de la gramática primitiva. Según afirma ahora, ello distinguiría, precisamente, las formaciones sociales de las naturales.

> El lenguaje, según Heyse, ha sido creado por el hombre libremente, pues al crearlo no ha obedecido a ninguna causa determinante y ha puesto en él su individualidad personal, lo que no sucede con las funciones propiamente orgánicas. La solución de Heyse, aunque ligeramente distinta de la nuestra en los términos, está en el fondo perfectamente de acuerdo con las conclusiones expuestas en nuestro ensayo. El autor se sirve casi de los mismos términos que nosotros para expresar el carácter a la vez libre y necesario, individual y general, objetivo y subjetivo, divino y humano, de la producción del lenguaje (1946: 26).

A pesar de su insistencia en la continuidad de sus ideas, la reformulación que esta hipótesis produce no podía ser más crucial. El romanticismo, como vimos, había planteado la problemática relativa a las condiciones objetivas de posibilidad de la voluntad subjetiva. La conciencia de las aporías y contradicciones que el Romanticismo contenía no habrá, sin embargo, ya de devolverlo a un concepto iluminista de la

subjetividad; por el contrario, lo llevará a profundizar su crítica de ese concepto. La teoría de la *acción espontánea* busca ahora romper esa circularidad entre sujeto y objeto a que la crisis del modelo organicista evolucionista conducía remitiendo ambos a un ámbito de constitución precategorial de sentidos de identidad, una instancia de subjetividad que preexiste no sólo a sus determinaciones objetivas sino, en consecuencia, también al propio sujeto de la *voluntad reflexiva* (el *sujeto nacional*), sin poder, sin embargo, alcanzar a tematizarlo. De hecho, Renan no podría abordar aún toda una serie de preguntas que surgen inmediatamente de tal afirmación: cómo se formó, cuál es la naturaleza de aquel ser que "ha puesto su individualidad personal" en la generación del germen primitivo de la nacionalidad, en fin, cuál es esa lengua antes de la lengua (de la gramática primitiva). Preguntas tales escapaban completamente a su universo de discurso, y sólo se volverían inteligibles, como luego veremos, en el curso del último siglo, lo que señalará una nueva mutación conceptual fundamental, esto es, instalaría un nuevo nicho epistemológico en que tanto las corrientes antinacionalistas, de carácter ya definitivamente antigenealógico, como las nuevas tendencias nacionalistas que entonces surgen habrían de inscribirse.

No podría, sin embargo, evitar una de sus posibles consecuencias. La existencia de una subjetividad que opera no sólo en los intersticios de la ley natural, sino que, de algún modo, serviría para crearla (y, por lo tanto, se colocaría parcialmente por fuera de ella) amenaza con tornar posible precisamente aquello que para Renan, como vimos, resultaba simplemente inconcebible: que la acción intencional pueda redefinir los

moldes dentro de los cuales se despliega su actividad. La creatividad humana rompería sus limitaciones, definidas por sus determinaciones objetivas, para adquirir un sentido nuevo. Habría que entender el "plebiscito diario" entonces como la recreación/reinvención diaria de la nación –lo que resultaría destructivo de su mismo concepto–. Llegado a este punto, Renan debe tomar una segunda medida protectora. La primera consistió en recluir la intervención subjetiva en los marcos de las determinaciones objetivas; la segunda, que surge una vez aceptada la posible creatividad humana, en el sentido *fuerte* del término, la limita al momento exclusivo del origen, que se proyecta a un pasado remoto, mítico. Lo que le sigue inmediatamente a ese momento sería la súbita reducción del Ser a mero sujeto portador de identidades culturalmente (históricamente) determinadas. Las palabras con que cierra *El origen del lenguaje* son elocuentes al respecto:

> Que no se pregunte pues: si el hombre ha inventado el lenguaje, ¿por qué no lo inventa de nuevo? La respuesta es muy sencilla: porque ya no hay nada que inventar; la era de la creación ha pasado ya. Las grandes obras de los tiempos primitivos, improvisadas bajo el imperio absoluto de la imaginación y del instinto, en medio de la excitación producida por las primeras sensaciones, nos parecen ahora imposibles, porque están por encima de nuestras facultades reflexivas ([1858] 1946: 152).

Para comprender el tipo de cuestiones que aquí se ponían en juego, y cómo éstas repercuten en la gestación de su ensayo de 1882 "¿Qué es una nación?", es necesario, sin embargo, analizar otro texto de Re-

nan, escrito inmediatamente tras la derrota ante Prusia, *La reforma intelectual y moral de Francia* (1871). La pregunta que surge de su lectura refiere, más específicamente, a cuál es el contenido del olvido, qué es eso que los franceses debieron haber olvidado para ser franceses. El repaso que realiza allí Renan de la historia pasada de su país arroja una respuesta clara: el acto originario de violencia institutivo de toda formación nacional. El hecho de que la nación francesa sea una creación en parte artificial, que en la gestación de su germen primitivo haya participado una acción intencional, significa, en definitiva, que en su punto de partida se encuentra siempre un hecho de fuerza, una conquista.

> El imperio franco, tanto bajo los merovingios como bajo los carolingios, es una construcción artificial cuya unidad sólo radica en la fuerza de los conquistadores. El tratado de Verdún que rompe esta unidad, divide el imperio franco en tres franjas, una de las cuales, la parte de Carlos o carolingia, responde bien poco a lo que nosotros llamamos Francia [...] La política de los Capetos redondea este colgajo incorrecto y, en ochocientos años, hizo a Francia como nosotros la entendemos, la Francia que ha creado todo aquello de que vivimos, lo que nos une, lo que es nuestra razón de ser. Francia es, pues, el resultado de la política capetiana continuada con una admirable perseverancia. ¿Por qué razón el Languedoc fue unido a la Francia del norte, unión que ni la lengua, ni la raza, ni la Historia, ni el carácter de las poblaciones pedían? Porque los reyes de París, durante todo el siglo XIII, ejercieron sobre estas regiones una acción persistente y victoriosa ([1871] 1972: 16).

La pregunta que esto obviamente plantea es: ¿por qué la ocupación del Languedoc por parte de los reyes de Francia tuvo un sentido institutivo, sirvió para constituir la nacionalidad, y no así la anexión alemana de Alsacia y Lorena? ¿Cómo negarle a la acción de Bismarck una capacidad que se le admite a los Capetos? Definitivamente, la introducción de la idea de la contingencia en los orígenes de toda formación nacional, la aseveración de la violencia como el modo primitivo de constitución de una nacionalidad[5] –que es la marca más radical del *voluntarismo* de Renan– conducían directamente al punto opuesto exacto al que se dirigían sus reflexiones: no podía sino legitimar la ocupación por parte de Prusia de las provincias en disputa. Esto explica por qué Renan debía proyectar la acción creativa a un pasado remoto. Pero hay aun una razón más profunda que las de índole exclusivamente político ideológica, una de orden conceptual: podemos ver ahora que, de no ser así, la violencia se revelaría no sólo como el origen sino también como *el principio permanente en el que se sostiene y por el que se produce o reproduce todo sentido de identidad.*

Así, a fin de evitar que se manifiesten las consecuencias potencialmente devastadoras de su concepto implícitas en esa comprobación, Renan debe reproducir el mecanismo del olvido en su propio texto. Este autor entonces no sólo debe olvidar la contingencia de los orígenes de la nación, proyectándolos a

[5] "La unidad se consumó siempre de modo brutal; el enlace de la Francia del Norte con la del Mediodía resultó de una exterminación y de un terror continuados durante cerca de un siglo" ([1882] 1947: 27).

un pasado remoto, sino que debe, además, olvidar ese olvido, encubrir la serie de operaciones conceptuales que realiza bajo el velo de la cientificidad, esto es, intentar naturalizarlas identificándolas como resultados de una mera comprobación empírica respecto de los modos objetivos en que, supuestamente, se constituyen las lenguas y las sociedades.[6] En definitiva, el "haber olvidado" es el olvido de un tipo de indeterminación que se instala no en el pasado sino en el presente, el modo de ocultamiento de la contingencia del propio acto del olvido.

La revelación de estas operaciones intelectuales como tales, en fin, la aceptación de la radical contingencia de los orígenes y fundamentos de la nacionalidad (su carácter de mero *constructo ideológico*) daría origen a las perspectivas antigenealógicas por las que la nación y los nacionalismos se constituyen finalmente en objetos de escrutinio y análisis sistemático –y también marcaría la transición a una nueva forma de nacionalismo, que es el que surge en el último siglo–. Nuevamente, esta transición se trató de un fenómeno sumamente complejo cuyo análisis detallado escapa al alcance del presente estudio. Importa sí observar los marcos conceptuales en que se operó tal mutación ideológica.

[6] "Lo que hemos de realizar es delicado", dice, "se trata de una vivisección; vamos a tratar a los vivos como se trata de ordinario a los muertos. Hemos de hacerlo con la frialdad e imparcialidad más absolutas" ([1882] 1947: 24).

3. Emergencia y descomposición del discurso antigenealógico de la nación

La idea de nación de Renan, según vimos, aunque aún permanece dentro de los marcos del concepto genealógico, se sitúa en su límite. La introducción de un momento de indeterminación en los orígenes amenaza quebrar la lógica preformista evolucionista. Su *voluntarismo*, sin embargo, no es un mero regreso al iluminismo. Por el contrario, resulta de la radicalización de la crítica al preformismo, que es una herencia que el romanticismo recibe del pensamiento ilustrado (incorporándole una dimensión dinámica que, como vimos, era, en un principio, contradictoria con éste). En definitiva, toda su argumentación se despliega en un terreno ajeno por completo al pensamiento ilustrado. Así, el elemento de indeterminación que Renan introduce remitirá ya a un ámbito anterior a la voluntad subjetiva, se instalará en el nivel de sus condiciones de posibilidad, remitirá a los modos de constitución del sujeto de esa voluntad. Encontramos aquí, en fin, el punto en que los marcos genealógicos habrían finalmente, a su vez, de estallar. Podemos, pues, volver ahora al escrito de Otto Bauer y observar las condiciones más precisas que hicieron posible la emergencia de las perspectivas antigenealógicas contemporáneas de la nación.

Para que la nación se volviera algo que debía ser explicado históricamente, y no el principio que explica y contiene el sentido de la historia, fue antes necesario que se quebrara la relación entre presente y pasado, entre sujeto y objeto. El texto clásico de Otto Bauer ilustra esta ruptura. Aun cuando, como señalamos, este autor no niega el concepto de nacionalidad, la nación, dice, "pierde su carácter substancial, esto es, la apariencia de que exista algo duradero y persistente en el flujo de fenómenos". Para él, "no es nada más que un precipitado de la historia, cambia a cada hora, con cada acontecimiento que experimenta, ella es tan cambiante como los hechos que refleja [...] no es más un ser persistente sino un constante devenir y perecer" (1990: 58).

El carácter cambiante y dinámico de la nacionalidad no era, según vimos, extraño al concepto genealógico. Sin embargo, el tipo de devenir por el que se constituye la nación ya no sería concebido como una mera *evolución*, es decir, no se enmarcaría más dentro de los moldes de ciertas determinaciones objetivas primitivas (una *gramática* originaria), sino que sería un proceso auténticamente constructivo de los sentidos de nacionalidad. De allí que, para Bauer, no puedan nunca establecerse de una vez y para siempre los límites y alcances de una nación. "¿Dónde trazar la línea entre las comunidades de carácter que se consideran naciones independientes y aquellas que vemos como asociaciones más estrechas dentro de una nación?" (1996: 59). Según señala, no habría ningún parámetro, objetivo o subjetivo, válido para ello. De hecho, los alemanes, dice, fueron por mucho tiempo considerados (y ellos mismos se consideraban) sólo un grupo dentro de una comunidad nacional mayor.

Las adscripciones nacionales se definirían y redefinirían, pues, constantemente. Así, tras esta crítica de las perspectivas nacionalistas no se busca ya tampoco simplemente romper los límites del Estado-nación: desde el momento en que no habría forma de saber cuándo un grupo de personas constituye o no una nacionalidad, también la idea de lord Acton de un estado plurinacional se volvería absurda.

Entramos aquí en un nuevo universo conceptual. Según vimos, el romanticismo nace de la quiebra del concepto iluminista, de matriz preformista fijista, del *hombre en general* (aquel sustrato inalterable, verdadero átomo de sociabilidad que garantizaba la estabilidad de las respuestas ante la acción de factores y condiciones externas análogas). El romanticismo incorpora un sentido dinámico ajeno al concepto iluminista, dando así lugar a lo que Hegel llamó el paso del concepto del Yo como substancia al concepto del Yo como sujeto ([1807] 1985: 15). Lo que se disloca hacia fines de siglo XIX es la idea de la unidad de ese Sujeto que garantizaba la continuidad del proceso evolutivo. La aparente vuelta a un concepto de raíces iluministas de la subjetividad ensayada por las corrientes neokantianas y fenomenológicas de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX esconde, en realidad, la completa inversión de ese concepto. El sujeto de la acción intencional se convierte entonces de garantía del orden en la historia, de soporte unitario que mantiene su coherencia ante la presión de acontecimientos externos (siempre cambiantes) que amenazan desgarrarla, en la fuente de la contingencia, aquel que introduce en ella una novedad radical y quiebra su unidad. Como señala, en una vena típicamente neokantiana, Reinhart Koselleck: "En la his-

toria sucede siempre más o menos de lo que está contenido en los datos previos"; por detrás de "este más o este menos", dice, "se encuentran los hombres" (1993: 265-266).[1]

La acción intencional dislocaría así la lógica de la preformación. La pregunta que entonces surge es cómo es posible que, si una situación B nace necesariamente de ciertas condiciones A, pueda encontrarse en B algo que no estaba, sin embargo, de algún modo contenido ya en A, o al menos prefigurado como una de sus alternativas de desarrollo posible. La posibilidad misma de una historia, entendida ahora como algo más que una mera evolución, supondría, en definitiva, la presencia de un ser preexistente a las estructuras, formas o sistemas de organización social. Y ello traslada nuevamente todo el terreno del debate. El sujeto de la acción intencional no sería ya, propiamente hablando, un *sujeto nacional*, sino una entidad que precede a la constitución del mismo (y puede, por lo tanto, eventualmente emerger y alterar los modos de identidad subjetivos, introducir en el consecuente "ese más o menos" que no estaría, sin embargo, ya presente en su antecedente).

De este modo, traspasamos un nuevo umbral en la historia intelectual respecto del cual no cabría ya tampoco un mero regreso. Renan comenzó su reflexión introduciendo la *temporalidad* al nivel de las condiciones de posibilidad de la voluntad subjetiva, esto es, revelaba una instancia de contingencia en sus fundamentos objetivos (las determinaciones *naturales* de la nacionalidad). Y ello le llevó a hacer radicar

[1] Sobre las raíces neokantianas del concepto de la subjetividad de Koselleck, véase Palti, 2001b.

la inteligibilidad de la nacionalidad en su sujeto, el que actúa como el soporte y garante último de la unidad de su desenvolvimiento histórico. Rota ahora la solidaridad entre presente y pasado (la adecuación entre *horizonte de expectativas* y *espacio de experiencia*), se resquebraja este soporte unitario; se produce, en fin (algo apenas esbozado en Renan), la temporalización del propio sujeto nacional (el *pueblo*) en tanto que condición de posibilidad de la nación (que es la que sirve, a su vez, de condición objetiva de posibilidad de la voluntad subjetiva).

Tras la quiebra del concepto genealógico de la nación subyace, pues, una transformación conceptual más vasta, que expresa, en última instancia, la emergencia de una nueva noción de la temporalidad. Este fenómeno señala un giro fundamental en el pensamiento occidental que dará origen y definirá los rasgos característicos de las perspectivas antigenealógicas contemporáneas –y también, como veremos, a las nuevas formas de nacionalismo–.

Nación, contingencia y preformación

Como señalamos al comienzo, sólo luego de la Primera Guerra la nación y los nacionalismos se convierten en objeto de reflexión sistemática. Los nuevos enfoques pivotarán ya sobre la base de una visión claramente antigenealógica, esto es, sobre el supuesto de la *modernidad* y el carácter de *construcción mental* del concepto de nación. Este cambio de perspectivas resulta, como dijimos, del rechazo que genera la exacerbación de los nacionalismos; pero el modo co-

mo este rechazo se articula revela una serie de desplazamientos conceptuales que por entonces se operan, modificando al pensamiento occidental en su conjunto, incluido el ideario nacionalista.

Dichas transformaciones se condensan en la emergencia de un nuevo concepto de la temporalidad en el que se invierten las formas como se concibieron hasta ese momento las relaciones entre continuidad y cambio. Según una larga tradición de pensamiento en Occidente, el caos (lo efímero) es lo inmediatamente dado, el mundo de las apariencias, por debajo del cual subyace un substrato de orden –las estructuras de lo inteligible situadas más allá del alcance de nuestros sentidos–. Por el contrario, en el fin del siglo pasado comenzó a pensarse que la homogeneidad, la continuidad (el orden) existen sólo en el nivel del mundo fenoménico. Lo *real*, la verdadera estructura del universo (que no puede verse, pero puede experimentarse) es continuamente cambiante (caótica). El físico y filósofo Émile Boutroux fue el primero en señalar en *De la contingence des lois de la nature* (1874) [*Acerca de la contingencia de las leyes de la naturaleza*] que, como muestra la termodinámica, la estabilidad de los sistemas existe sólo a nivel macroscópico, mientras que a nivel microscópico (en su estructura molecular) permanecen caóticos, siendo su comportamiento errático e impredecible. Más influyente aun que la termodinámica fue el paradigma emergente de la electrodinámica. En la teoría elaborada por Maxwell y Faraday, los campos magnéticos no serían meros agregados de elementos, sino conjuntos de relaciones que conforman sistemas integrados de fuerzas interactuantes. Sin embargo, tales sistemas aparecen como constelaciones de elementos

cuya composición y recomposición resulta espontánea y repentina, sin obedecer, supuestamente, a ningún patrón genético de formación progresiva. La noción de *totalidad* (estructura) se desprendía así de la de *finalidad* (función).

Un camino convergente recorrerían diversas disciplinas,[2] como la biología. En una serie de escritos iniciados en 1883, August Weismann postula la idea de la radical discontinuidad entre *soma* (el individuo adulto) y *germen*, lo que descarta la posibilidad de la herencia de los caracteres adquiridos (como resulta intuitivamente evidente, si un individuo sufre una mutilación por un accidente, por más que ese accidente se repita con las generaciones la mutilación no se transmitiría a la descendencia; 1891). En 1900, Hugo de Vries da el golpe final a las concepciones evolucionistas holísticofuncionalistas del siglo diecinueve, iniciando el camino que llevaría a la formulación de la teoría de la *Gran Síntesis*. Para De Vries, los fenómenos evolutivos a nivel filogenético resultan de transformaciones súbitas o mutaciones globales azarosas. De este modo, las mutaciones (el cambio) se ven reducidas a ocurrencias impredecibles, generadas internamente, pero sin ninguna meta o finalidad perceptible (aun cuando éstas sirvieran a un proceso adaptativo de las especies a su medio, la selección se produciría sólo *a posteriori*, sin ningún impacto inmediato en los procesos genéticos mismos; véase Rasmussen, 1991).

Estos desarrollos contribuyeron a dar nacimiento a un nuevo paradigma del tiempo. Los procesos no

[2] En psicología, por ejemplo, da lugar al nacimiento de las teorías gestálticas.

teleológicamente ordenados, en la medida en que suponen la ocurrencia de recombinaciones súbitas de elementos, quiebran la linealidad de los desarrollos de la materia. Cada momento discreto en la secuencia de las transformaciones operadas en un sistema introduce una auténtica novedad, es decir, conlleva la reconfiguración total, según un arreglo nuevo y peculiar, de sus elementos constituyentes. "Los movimientos", diría entonces Henri Bergson, "son autosuficientes, no anuncian lo que sigue" (1960: 12). Para Bergson, dicho concepto equivalía a un "descubrimiento del tiempo", lo que ahora pasó a significar lo opuesto a lo que significó en los orígenes de la llamada modernidad: que el tiempo fluya hacia adelante implicaría la ocurrencia de quiebres cualitativos permanentes en el orden y estructura del mundo; como decía Bergson en su famosa máxima: "el tiempo es invención o no es nada" (1985: 294).

Por debajo de este constante devenir subyacería, sin embargo, una suerte de substrato presimbólico (que Bergson asocia a una especie de plasma vegetativo), un sujeto que es, en realidad, un no sujeto, anterior a la distinción entre sujeto y objeto, y a partir del cual se configuran espontáneamente, precategorialmente, las identidades subjetivas. Estas identidades ya no son aquellas que provienen de nuestras determinaciones culturales objetivas sino que las preceden y, en última instancia, las explican. En definitiva, todo el pensamiento contemporáneo buscaría instalarse en este nivel prediscursivo, explorar los modos de articulación de los sentidos (imaginarios) de identidad, que serían los que confieren eventualmente credibilidad a los discursos y permiten dar

cuenta, en fin, de por qué ciertas ficciones de comunidad y no otras logran imponerse socialmente. Este nuevo concepto de la temporalidad va a proveer así una nueva base para la figuración de los orígenes y el sentido de las formaciones sociales, en general, y las naciones, en particular (véase Palti, 2001a: 27-82).

En primer lugar, este concepto de la temporalidad conllevará un nuevo punto de vista respecto del sentido de los discursos por el cual se distingue su función expresiva de su dimensión meramente referencial. Como señala Friedrich Kittler, "la red discursiva de 1800 jugaba el juego de no ser una red discursiva simulando ser la voz y la interioridad del Hombre; en 1900 un nuevo tipo de escritura asume una fuerza que no se condice con los sistemas tradicionales de escritura sino que radicaliza la tecnología de la escritura en general" (1990: 211-212). Especialmente sintomáticos de estas transformaciones son los desplazamientos que entonces se producen en el propio pensamiento nacionalista, que abandona ya sus fundamentos genealógicos. Mussolini expresaba claramente el nuevo punto de vista en uno de sus discursos pronunciados en 1922:

> Nosotros hemos creado nuestro mito. Nuestro mito es fe y pasión. No es necesario que éste sea una realidad. Es una realidad en el hecho de que es un estímulo, una esperanza, de que es fe y valor. ¡Nuestro mito es la nación, nuestro mito es la grandeza de la nación! Y es a este mito, a esta grandeza, que queremos traducir en realidad, que subordinamos todo (1984: 32).

Aunque aún se invocan aquí el pasado y las tradiciones nacionales, lo que importa ahora no es tanto la

historia como tal, como la imagen *construida* de ella. En definitiva, la nación, para el fascismo, ya no es ninguna realidad preexistente que evoluciona, sino una que emana del *élan* del *Führer* y sólo con él es coextensiva. Tampoco el "alemán eterno" al que Hitler glorificaba guardaba ninguna semejanza con el alemán histórico, esa "mezcolanza racial miserable" a la que él aspiraba a purificar. La utopía tradicionalista prometida por el nazismo no aparecía como el producto de una proyección lineal del presente, sino que suponía una auténtica revolución, la paradoja de una "revolución conservadora". El fascismo, pues, no puede ser reducido a una mera exageración de los componentes étnico o lingüístico dentro de la fórmula romántica original para definir la nación, como señalan hoy algunos autores (véase Hobsbawm, 1991: 102), sin producir una simplificación conceptual. La emergencia de la ideología fascista supuso, en realidad, una ruptura con la idea organicista romántica de la nación. El núcleo de las diferencias entre ésta y las nuevas doctrinas nacionalistas fue condensado por el conocido ideólogo del nazismo, Alfred Rosenberg, en *Der Mythus des zwanzigsten Jarhunderts* (1930) [*El mito del siglo* XX] cuando señala: "La vida de la raza, un pueblo, no es una filosofía que se desarrolla lógicamente, ni un proceso desenvolviéndose según la ley natural, sino la expresión de una síntesis mística" ([1930] 1978: 751).

Henri Lefèbvre (intelectual y líder del Partido Comunista francés) asoció las transformaciones producidas en el pensamiento nacionalista en este último siglo al surgimiento de "una nueva concepción del mundo" paralela a un "nuevo concepto de la verdad" según el cual "la idea falsa (el mito) no contradice la

verdad" (1988: 151). En realidad, no se trataba tanto de la emergencia de "un nuevo concepto de verdad" como, más sencillamente, de un desplazamiento de los fenómenos bajo consideración. Para el pensamiento fascista el mito no podía contradecir la realidad ya que, aunque su contenido fuera absurdo, él mismo era una realidad como tal mito, es decir, constituía una fuerza histórica efectiva (indicaba, precisamente, esa instancia prediscursiva por la cual se constituyen espontáneamente los sentidos de identidad). Los elementos ideológicos de la nación se desprendían así de su componente cognitivo. No es el *contenido de verdad* del mito lo que entonces importa, sino el mito como tal; no "lo dicho" sino "el decir", y los efectos sociales que esto pudiera generar.

En todo caso, tal giro representa sí un vuelco en relación con los modos de producción social de sentido: ya no es la *nación* sino el propio *mito de la nación* el que se convierte en objeto de análisis, materia de debate y, eventualmente, en el centro de un culto laico. El punto es que tal giro sitúa el nacionalismo fuera del alcance de la crítica tradicional de las ideologías. Si el objeto de las narrativas antigenealógicas era privar de sustento ideológico a las tendencias más radicalmente jingoístas del nacionalismo, hay que decir que definitivamente erraron el blanco. La revelación de sus fundamentos contingentes resulta destructiva sólo respecto del concepto genealógico del siglo XIX; deja intacta, en cambio, lo que Adorno llamó la "razón cínica" del nacionalismo del último siglo, desde que el mismo no niega la contingencia de sus basamentos ni reclama para sí ningún estatuto de verdad (véase Sloterdijk, 1987). En fin, la tendencia, casi inherente al punto de vista antigenealó-

gico, a ver la historia toda del pensamiento occidental como una lucha eterna entre los sujetos racionales defensores de un punto de vista atomista de la sociedad y los irracionales creyentes en el ideal totalitario de un modelo de sociedad organicista conduce a perder de vista la naturaleza específica de las transformaciones operadas en el pensamiento nacionalista en el último siglo.

Algo más significativo aun, dicha perspectiva oblitera los profundos vasos comunicantes que ligan a ambas corrientes opuestas de pensamiento, que remiten al nivel de sus premisas discursivas, los lenguajes subyacentes. De hecho, el nuevo tono asumido por el nacionalismo resulta convergente con el surgimiento de un enfoque antigenealógico de la nación. Sin embargo, tales relaciones conceptuales que atan su propio tipo de discurso al punto de vista de sus contrarios no habrán de manifestarse sino cuando el propio discurso antigenealógico de la nación comience a revelar sus fisuras, lo que sólo ocurre hacia fines del siglo XX.

Las fisuras en el concepto antigenealógico

En la que es hoy probablemente la obra más influyente de esta corriente, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Hobsbawm ofrece una versión de dicha antinomia propia del modelo interpretativo antigenealógico, según la cual el nacionalismo "progresista", como vimos al comienzo, se identifica con aquel que acompañó los procesos de centralización y afirmación de los Estados nacionales, mientras que el "reaccionario"

habría surgido sólo posteriormente, como una reacción frente a aquéllos, por lo que tuvo un carácter esencialmente divisivo y, en última instancia, "irracional" (i.e., sin ninguna base objetiva de sustentación). El fantasma del "abismo étnico" se vio así traspuesto del fascismo a los separatismos (véase Smith, 1996: 267). Tal definición, sin embargo, no puede considerarse como una mera comprobación empírica, desprovista de toda motivación ideológica "distorsiva", según afirma. Como señala Anthony Smith, lo que subyace a este concepto (y sostiene las pretensiones normativas que acompañan a los estudios recientes sobre el tema) es un *a priori*, a saber: una idea *teleológica* de la historia según la cual existe una meta presupuesta para el desarrollo de la humanidad –que es su progresiva integración– y que los "pequeños nacionalismos" vendrían a subvertir.[3]

[3] Véase Smith, 1996, 175-197. El inmenso volumen de material publicado recientemente sobre el tema, incluido el libro de Hobsbawm, ha sido motivado por un pánico similar ante las consecuencias probables de un rebrote nacionalista. Se supone que este rebrote amenaza la supervivencia de prácticamente todas las naciones europeas actuales, siendo que ninguna de ellas quedaría indemne en caso de que los reclamos de autodeterminación fueran atendidos. Como señaló Ernest Gellner, hay aproximadamente ocho mil lenguas en el mundo y más de doscientos reclamos de autodeterminación (Gellner, 1964: 44). Algo aun más preocupante, más de veinte de estos últimos, según asegura E. H. Carr, se encuentran localizados en Europa. "El solo hecho", dice Carr, "de que haya hoy en Europa más de veinte, y en el mundo más de sesenta unidades políticas reclamando el *status* de Estados soberanos habla por sí mismo del agravamiento de los males del nacionalismo en este tercer período" (Carr, 1945: 25).

En una serie de trabajos recientes sobre el tema, Jürgen Habermas desarrolló este supuesto en forma más elaborada y sistemática a fin de oponerlo a los reclamos nacionales de las minorías. Este autor parte del concepto rousseauniano de autodeterminación del individuo como base para distinguir el principio de ciudadanía del de nacionalidad. Siguiendo el consenso antigenealógico, afirma que "el Estado nacional se fundó sólo transitoriamente sobre la base de una conexión estrecha entre *ethnos* y *demos* [...]; entre republicanismo y nacionalismo existe un nexo contingente, nunca conceptual" (1991: 127). La introducción de la noción moderna de ciudadanía vino, para él, a quebrar las formas de identidad sustantiva de las sociedades prepolíticas para definir un modo hasta entonces inédito y más integrativo de convivencia social, articulado en torno a un marco jurídico político puramente formal (1991: 132). Así, para Habermas, el republicanismo y el nacionalismo no sólo no se suponen mutuamente sino que, en el largo plazo, resultan contradictorios entre sí, puesto que se basan en dos modos competitivos de identidad (formal y normativa, la primera; cultural y fáctica, la segunda). La afirmación del republicanismo tiende, así, a abolir las diferencias nacionales; "ciudadanía (*Staatsbürger*) y cosmopolitismo (*Weltbürgerschaft*)", asegura, "forman un *continuum*, el cual hoy comienza a esbozarse" (1991: 146).

En los años en que escribía esto, Habermas partía de la certidumbre, también compartida por Hobsbawm cuando elabora *Naciones y nacionalismos desde 1780* (esto es, en 1990), de que la era de "las naciones y el nacionalismo" estaba tocando a su fin. "La lechuza de Minerva, que trae sabiduría, decía Hegel que vuela al anochecer; es una buena señal que esté

hoy rondando en torno de las naciones y el nacionalismo", son las palabras con que Hobsbawm cierra su obra (1991: 183). En los años inmediatamente posteriores, sin embargo, una serie de hechos bien conocidos vino a contradecir brutalmente esta predicción. Y ello obligaría a ambos autores a revisar su posición anterior. Según afirma ahora Hobsbawm, "la xenofobia parece convertirse en la ideología de masas de este fin de siglo. Lo que mantiene a la humanidad junta hoy es la negación de lo que la raza humana tiene en común" (1996: 265). Esta nueva perspectiva, sin embargo, planteará una serie de problemas conceptuales que terminarán dislocando los marcos del modelo antigenealógico.

Dicho en palabras de Habermas, lo que en estos años se produjo fue la fractura entre *legitimidad* (voluntad subjetiva) y *validez* (normatividad objetiva). Ahora bien, llegado a este punto, producido tal divorcio entre *razón* y *voluntad*, el rechazo a los reclamos de autodeterminación nacional conllevaría necesariamente también la negación de la existencia de derechos individuales soberanos en materia de identidades nacionales. Hobsbawm empieza entonces a denunciar el concepto de autodeterminación nacional, al que identifica ahora con el principio wilsoniano-leninista (de matriz genealógica) de "un Estado para cada nación". Según afirma, la identificación incorrecta que en esta doctrina se establece entre democracia y autodeterminación nacional es la responsable última de la tragedia actual en los Balcanes. Pero, para llegar a ello, debe también repudiar la idea (de origen, para él, austromarxista) de la autodeterminación del individuo en lo relativo a sus adscripciones nacionales.

> La razón específica de la actual ola de nacionalismo separatista en Europa es histórica. Hoy se cosecha lo que se sembró durante la Primera Guerra Mundial. Los acontecimientos explosivos de 1989-1991 han sido creados, en Europa, y, agregaría, en Medio Oriente, por el colapso de los imperios multiétnicos habsburgo, ruso y otomano en 1917-1918, y la naturaleza de los acuerdos posbélicos respecto de sus estados sucesores. La esencia de esto, recordarán, fue el plan de Wilson de dividir Europa en estados territoriales étnico lingüísticos [...]. La teoría leninista de las naciones sobre la que la URSS (y Yugoslavia) fue posteriormente construida es básicamente la misma, aunque en la práctica al menos en la URSS fue complementada por *el sistema austromarxista de la nacionalidad como una elección individual, la cual cualquier ciudadano tiene derecho de hacer a la edad de 16 años, venga de donde viniera* (1996a: 259, énfasis agregado).

De este modo, la argumentación antigenealógica traza un círculo completo por el cual comienza apelando, en contra del concepto nacionalista, al principio de la soberanía individual (la cual se encontraría condensada, supuestamente, en la fórmula de Renan de la nación como "un plebiscito diario"), para terminar negándolo como único medio de prevenir los reclamos de autodeterminación nacional.

En sus escritos últimos, Habermas intenta dar cuenta de esta paradoja de la supuesta existencia de una contradicción entre democracia y autodeterminación individual en materia de identidades nacionales señalando algo que en su obra anterior había pasado inadvertido. La nación, según descubre ahora, es lo opuesto al republicanismo y, al mismo tiempo, su

complemento necesario. La nación (el *ethnos*) se instala precisamente en la brecha que el concepto formalista del Estado (el *demos*) deja abierta, pero que, sin embargo, constituye su condición de posibilidad.

> Hay una brecha conceptual en la construcción legal del Estado constitucional que invita a ser llenada por una interpretación naturalista de la nación. La extensión y los límites de una república no pueden establecerse sobre la base de criterios normativos. En términos puramente normativos, no puede explicarse cómo se compone el universo de aquellos que se unen a fin de formar una asociación libre e igualitaria [...], quiénes deben y quiénes no deben pertenecer a dicho círculo. Desde un punto de vista normativo, los límites territoriales y sociales de un Estado constitucional son contingentes [...] El nacionalismo encuentra su propia respuesta práctica a un punto que no puede ser resuelto en la teoría (1996a: 287-288).

La solución propuesta ahora por Habermas consiste en intentar retomar el ejemplo nacionalista y convertir el propio principio constitucional en la base de una tradición moral substantiva. La ciudadanía democrática, dice, debe ser "más que un *status* legal; debe convertirse en el foco de una cultura política". "El nacionalismo", asegura, "debe ser reemplazado por el patriotismo constitucionalista" (1996a: 289). Habermas intenta con ello superar las limitaciones de un concepto estrictamente formalista del orden político. El estado de derecho (*Rechtsstaats*), ese marco valorativamente neutral pero no por eso despojado de una dimensión ética, se convertiría así en la fuente de formas de identidad colectiva libradas de toda carga cultural particular y compatibles con principios univer-

sales de justicia. De este modo, afirma, el "universal concreto de Hegel [*Sittlichkeit*] se sublima en una estructura comunicativa purificada de todo elemento sustancial" (1996a: 228).

Habermas instala así su argumento racionalista constitucionalista y antinacionalista en ese ámbito precategorial de constitución de sentidos de identidad. Y esto resulta perfectamente coherente con su sistema filosófico y su idea del "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) como aquel en que, según afirma, se encuentran alojadas las premisas para una racionalidad comunicativa. Lo cierto es que, cualesquiera que sean los méritos o aportes de su concepto filosófico (los que no cabe discutir aquí; véase Palti, 2001a: 233-279), éste no basta aún para operar una transición hacia una crítica *fuerte* del concepto genealógico de la nacionalidad. Sólo en la última de sus grandes obras, *Faktizität und Geltung* (1991) [*Facticidad y validez*], escrita en medio de la crisis de los Balcanes (la que se produce, recordemos, a las puertas mismas de la República Federal Alemana, en la cual Habermas ve encarnado su modelo de racionalidad política), produce la serie de operaciones conceptuales que permiten conectar su idea de una racionalidad comunicativa con una crítica de los nacionalismos. Habermas traslada entonces los contenidos valorativos universales supuestamente inscriptos ilocutivamente en la idea de una racionalidad comunicativa al concepto de la *Ley*, el cual termina, a su vez, identificando con el actual orden internacional. La defensa del derecho internacional remite ahora, para él, a principios morales que son transculturales y "en total armonía con la substancia normativa de las grandes doctrinas proféticas históricomundiales y cosmovi-

siones metafísicas", lo que le permite justificar su respaldo a las fuerzas aliadas durante la Guerra del Golfo (incluyendo el bombardeo masivo de la población civil; 1994: 20-21).

Esta última conclusión, sin embargo, ya no se sigue necesariamente de las premisas de su concepto filosófico, sino que en ella participan claramente consideraciones extrateóricas (motivaciones puramente "ideológicas", digamos). En definitiva, se hace manifiesto aquí el segundo de los supuestos implícitos o *a priori* en que se sostiene el presente consenso genealógico. La premisa última que subyace a los enfoques más recientes, y que hace posible la transición de la crítica *débil* a la crítica *fuerte* de las doctrinas nacionalistas (es decir, permite extraer consideraciones normativas de la evidencia del carácter *moderno* y *construido* del concepto de nación) es que *sólo dentro de los marcos de los Estados existentes los individuos pueden ser portadores de una voluntad legítima*. En fin, a esa *entidad ficticia* de las nacionalidades, los historiadores le opondrían la realidad objetiva de los actuales Estados nacionales jurídicamente establecidos.

Tal conclusión, según se afirma, resultaría inmediatamente de la revelación del carácter artificial del concepto de nación. Como señala David George, ella prueba que el derecho a la autodeterminación no puede ser considerado como un "derecho natural" y, por lo tanto, que el mismo se encuentra sujeto a regulaciones y limitaciones.

> Un derecho humano, pues, es un reclamo universal, y moralmente justificable, por beneficios especiales; un reclamo que puede ser demandado por cual-

> quiera y en cualquier lugar. Se sigue de ello que si el derecho putativo a la autodeterminación carece de esta universalidad, y/o no conduce a beneficios relevantes, no puede ser un derecho humano no-legal (o moral) (1993: 507).

Dado que se trata de un "derecho legal", presupone, pues, al Estado como instancia soberana que puede conferirlo. Ello implica que este derecho no puede ser dirigido sin contradicción contra el propio Estado: desprendida del mismo, una minoría formaría una mera masa informe carente de todo derecho más allá de los "naturales" (dentro de los que, como vimos, George no incluye el derecho a la autodeterminación); "sostener un referéndum o un plebiscito", afirma, "no unirá a los individuos en una nación" (1993: 510). El mero deseo de una minoría de ser una nación independiente no sería suficiente para conferirle ningún derecho especial por sobre los de la entera comunidad a la cual, en ese momento dado, pertenece.

Llegamos así a la idea de que existe una contradicción conceptual, de principio, entre las ideas de democracia y de autodeterminación nacional de las minorías.[4] Aunque por distintas vías, las conclusiones de los estudiosos del tema resultan hoy convergentes al respecto. Para Habermas, la autolegislación debe realizarse, y sólo puede hacerlo, *a través* del medio legal,

[4] En palabras de George: "El compromiso con la democracia como una forma legítima de gobierno conlleva, por lo tanto, el no compromiso con el reclamo a la autodeterminación nacional. Cualesquiera que sean los méritos de la autodeterminación nacional, no hay buenas razones para suponerlo un derecho no legal irrestricto de cualquier nación" (1993: 512).

lo que para él significa lisa y llanamente que aquellos que disienten del sistema jurídico establecido, el único derecho que conservan es el de renunciar a la comunidad a la que pertenecen, es decir, *el derecho a emigrar* (1996b, 124-126). Así, en su aparente regreso a las posturas de lord Acton, Habermas invierte, de hecho, la doble ecuación (nación = natural = objetivo / Estado = artificial = subjetivo) en que se sostenía el concepto de aquel autor. Mientras que la nación, el supuesto sustrato natural de sociabilidad, aparece ahora como una construcción meramente subjetiva, el orden internacional emergería como una realidad a la vez artificial (contractualmente articulada) y objetiva (independiente de la voluntad de los sujetos).

Llegado a este punto se desnuda el primero de los profundos lazos que ligan el proyecto antigenealógico *fuerte* a su opuesto, el concepto genealógico de la nación: el orden internacional, como las naciones para los nacionalistas, aparece en él como un orden de validez objetiva y que debe imponerse a sus miembros, llegado el caso, incluso en contra de su voluntad. La sola exposición de este supuesto revela, sin embargo, las aporías inherentes al concepto antigenealógico de nación (en definitiva, a fin de articularse, este concepto, al igual que el nacionalista, necesita permanecer ciego a sus propias premisas): a ciertas formaciones sociales históricamente devenidas, como son los actuales Estados nacionales, se las pretende, no obstante, instaurar como una suerte de horizonte intrascendible (excepto, únicamente, desde dentro de los marcos de la legalidad que los Estados mismos establecen). La arbitrariedad de esta operación conceptual no tardaría en manifestarse.

De hecho, el punto verdaderamente paradójico en este postulado reside en el hecho de querer consagrar como intangible (asignándole una validez no contingente) al orden surgido con la *Carta de Helsinski* (que es la que intentó fijar el mapa de las naciones tal como éste había emergido al final de la Segunda Guerra Mundial) *precisamente en un momento en que tal orden ha colapsado* (y, en gran parte, por la propia acción de aquéllos supuestamente encargados de preservar el mismo).

En definitiva, la postulación de la *Ley* como el fundamento primitivo en que se basa el actual orden internacional no podrá evitar dejar expuesta la arbitrariedad de la serie de operaciones conceptuales por las cuales se intenta velar la contingencia de sus fundamentos y orígenes, su vacío constitutivo. La revelación de su radical historicidad vuelve así a plantear el problema de cómo establecer la extensión y los límites de las comunidades nacionales; y esto tiende necesariamente a reabrir esa "brecha conceptual" en el concepto constitucional que Habermas trataba de cerrar ("en términos puramente normativos", decía, "no puede explicarse cómo se compone el universo de aquellos que se unen a fin de formar una asociación libre e igualitaria [...], quiénes deben y quiénes no deben pertenecer a dicho círculo"). Privado de un fundamento de objetividad que oponerle a la objetividad de la nación, tal brecha habrá de demostrarse como inherente al discurso antigenealógico de la nación, lo que resultará devastador del mismo.

Existe, sin embargo, otra vertiente dentro de las actuales tendencias antigenealógicas, conformada por un grupo de autores algo menos atormentados por las

repercusiones inmediatas del resurgimiento del nacionalismo en Europa, que se resiste a postular cualquier tipo de identidad social substantiva. Ellos retomarán la idea de la imposibilidad de la clausura estructural de todo orden social convirtiéndola en la base para su crítica de las ficciones de identidad nacional, y tratando, al mismo tiempo, de evitar toda substancialización subjetiva, es decir, de oponer a las identidades nacionales (alegadamente ficticias) alguna otra forma de objetividad (alegadamente no ficticia). En fin, esta corriente aceptaría llevar hasta sus consecuencias últimas la revelación del carácter *inventado* ("imaginado") de *todo* tipo de adscripción colectiva; y con ello terminará conduciendo al concepto antigenealógico a aquel límite en el cual se volverá autocontradictorio, dando lugar a su propia dislocación.

Ficciones de identidad y liminalidad en el discurso de la nación

Volviendo atrás en nuestro relato, el enfoque antigenealógico de la nación parte, como vimos, del supuesto de la *modernidad* y el carácter de *construcción mental* del concepto de nación. Como decía Elie Kedourie, el nacionalismo es un sentimiento poderoso pero "en cuyo núcleo se encuentra un vacío" (1993: 89). No sólo el *qué* de la nación, sino el propio *quién* de la adscripción patriótica, el sujeto nacional (aquel que "debió haber olvidado", según Renan) no sería más que una entidad ficticia, una construcción discursiva. Ahora bien, la pre-

gunta que entonces nace es cómo surgen tales ficciones de identidad, cómo se constituye discursivamente un sujeto nacional. En última instancia, dichas ficciones discursivas tendrían, a su vez, condiciones materiales de posibilidad que expliquen por qué sólo algunas de ellas logran eventualmente credibilidad y no otras.

Encontramos aquí el rasgo determinante de los estudios sobre el nacionalismo. Su piedra de toque la constituye un desplazamiento que se produce, inicialmente en forma inadvertida, en el objeto de análisis. La pregunta original de Renan era: "¿Por qué Suiza, con tres lenguas, dos religiones y tres o cuatro razas es una nación, mientras que la Toscana, por ejemplo, que es tan homogénea, no constituye una de por sí?" (1947: 29). Como vimos, según él descubre, tal pregunta no puede responderse apelando a elementos puramente objetivos; por qué Suiza es una nación y no Toscana depende, en parte, de las representaciones que de sí mismos tienen los sujetos. El interrogante que ahora se planteará será un corolario natural de esta revelación: ¿qué es, pues, lo que lleva a determinados sujetos a imaginarse a sí mismos como formando una nación?; para decirlo en las palabras de Katherine Verdery, "¿cómo se constituyen socialmente las identidades y cómo se hacen las personas que tienen identidades?" (1996: 228). Una vez sentada la premisa de que la nación (en el sentido de los nacionalistas) es una invención, un mito, de lo que se tratará entonces es de analizar los procesos de generación y difusión de tales mitos, las condiciones materiales objetivas para la formación de subjetividades ilusorias, como son las llamadas identidades nacionales. En definitiva,

lo que se torna ahora objeto de escrutinio no es la *nación* sino los mecanismos de construcción social de ese *sujeto del olvido* en que ella se funda, y que en Renan se encontraba simplemente presupuesto. Esto es, más precisamente, lo que Verdery llama "el problema de las subjetividades nacionales" ("cómo se asimila la homología entre la nación y el individuo e internaliza deviniendo parte de su 'interior'"; 1996: 229).

Luego de la Segunda Guerra Mundial, proliferaron los estudios (fuertemente marcados por la impronta sociológica) que buscaron sistematizar los parámetros e indicadores que permitieran descubrir cómo, bajo qué circunstancias y de qué formas (siguiendo qué procesos) surgen y se difunden ficciones de identidad del tipo de las nacionales. De lo que se trataba, en palabras de uno de los pioneros en este tipo de análisis, Karl Deutsch, era de "lograr una comprensión científica del nacionalismo", esto es, "abordar el problema de manera empírica cuantitativa, probabilista y combinatoria, para desarrollar un modelo que diese cuenta de los numerosos rasgos comunes en la ascensión de los movimientos nacionalistas" (1993: 408). Ello dio lugar, en fin, a la serie de clasificaciones y tipologías a las que referimos al comienzo de este trabajo.

Toda la reflexión de Hobsbawm sobre el tema se inscribe en los marcos de este desplazamiento conceptual hacia lo que podemos llamar un *segundo nivel de análisis* (las representaciones de la nación). Este desplazamiento, piensa Hobsbawm, permitiría fijar aquello que a un *primer nivel de análisis* (la nación como tal) aparece como elusivo ("ni las definiciones objetivas ni las subjetivas", dice, "son satisfac-

torias"; 1991: 8). Como afirma en su artículo "Algunas reflexiones sobre el nacionalismo",

> al abordar la "cuestión nacional" conviene comenzar con el concepto de "nación" (es decir, con el "nacionalismo") antes que con la realidad que éste representa. Porque a la "nación", tal como la concibe el nacionalismo, se la puede conocer prospectivamente; mientras que la "nación" real sólo puede reconocerse *a posteriori* (1991: 9).

Hobsbawm retoma así la tarea de clasificación sistemática de las diversas formas de nacionalismo y de los contextos en que los mismos han aparecido (siguiendo particularmente de cerca las propuestas de Gellner en *Naciones y nacionalismos* y de Hroch en *Social Preconditions of National Revival in Europe* [*Preconditiones sociales para el resurgimiento del nacionalismo en Europa*]). En este punto, el trabajo de Hobsbawm resulta, sin embargo, claramente anacrónico. El fenómeno decisivo ocurrido en los últimos veinte años en los estudios en el área consiste, precisamente, en la quiebra de la creencia en la posibilidad de *comprender científicamente* la formación de los movimientos nacionalistas. Ya nadie parece compartir la confianza de Deutsch, quien en los años cincuenta aseguraba, respecto de sus trabajos anteriores, que "en su conjunto, estas predicciones generales hechas desde 1942 se han visto confirmadas" (1993: 410). De hecho, las discusiones surgidas en torno de la obra de sus seguidores y la proliferación de las teorías al respecto pronto pondrían en tela de juicio tal posibilidad, dando lugar, por el contrario, a una profunda confusión conceptual. Como señala Arthur Waldrom, "ninguna teoría particular del nacionalismo ha podido suscitar

una amplia aceptación, y cuando determinados autores emplean el término, tienden a no definirlo" (1985: 420). La conclusión a la que llega uno de sus autores preferidos, Kedourie, es ilustrativa al respecto. Inmediatamente tras la publicación de *Naciones y nacionalismos desde 1780*, aparece la cuarta edición de la obra clásica de Kedourie, *Nationalism* (publicada originalmente treinta años antes), que contiene un posfacio en que su autor señala ya la ingenuidad de pretender realizar predicciones sobre el surgimiento y desarrollo de los nacionalismos. "Si el nacionalismo –o cualquier otra ideología– se difundirá en una sociedad particular y se convertirá en una fuerza política, y cuáles serán las consecuencias de ello", afirma, "no es algo que pueda describirse con anterioridad a que se produzca el hecho" (1993: 139). La asimetría que establece Hobsbawm entre ambos niveles de análisis sería, pues, ilusoria. Respecto del nacionalismo (al igual que de "la realidad que éste representa"), para Kedourie lo único que puede aspirar el historiador es a narrar su desarrollo *a posteriori*. Pretender anticipar o establecer juicios sobre el nacionalismo escaparía al ámbito historiográfico estricto.

> Para tal tipo de interrogación –como la que se intenta en los dos últimos capítulos de este libro– es inapropiado, e incluso imposible, tratar de establecer si la difusión del nacionalismo fue evitable o inevitable, si fue normal o sólo una "aberración". Éstas no son categorías posibles del pensamiento histórico (1993: 139).

Ciertamente, a Hobsbawm no le son ajenas la precariedad de las clasificaciones y, sobre todo, las dificultades para realizar generalizaciones y predicciones

respecto del surgimiento y difusión del nacionalismo. En última instancia, para él, lo elusivo del tema deriva (y es la mejor prueba) del carácter irracional de los "pequeños nacionalismos". Sin embargo, él no puede aceptar la idea de la radical irracionalidad de *todo tipo* de adscripciones nacionales puesto que ella derrumbaría la serie de antinomias sobre las que reposa su enfoque antigenealógico, haciendo manifiesta la arbitrariedad de sus posturas. De hecho, no hay en su teoría concepto alguno, salvo sus propias inclinaciones personales, que permitan considerar a los "grandes nacionalismos", los "nacionalismos estatales", menos irracionales que los "pequeños nacionalismos". No es otra la conclusión a la que todo el discurso antigenealógico de la nación conduce (aun cuando, como veremos, esta comprobación terminará volviéndose en contra de él mismo, revelándolo como, en última instancia, autocontradictorio). Anderson señala esto cuando compara su propio punto de vista respecto del carácter "imaginado" de las comunidades nacionales con el de Gellner, que las considera como meros "constructos mentales":

> Con cierta ferocidad, Gellner plantea un punto comparable cuando señala que "el nacionalismo no es el despertar de las naciones a la autoconciencia: él mismo *inventó* a las naciones donde no existían". El inconveniente con esta formulación, sin embargo, es que Gellner está tan ansioso de mostrar que el nacionalismo se enmascara bajo falsas apariencias que asimila "invención" con "fabricación" y "falsedad", en vez de hacerlo con "imaginación" y "creación". De este modo implica que existen comunidades "verdaderas" que pueden ser contrapuestas ventajosamente a las naciones. En verdad, todas las

> comunidades mayores que la villa primordial en contacto cara a cara (y quizá también ésta) son imaginadas (1991: 6).

Anderson distingue así el carácter "imaginado" de la nacionalidad de la noción *fuerte* antigenealógica de la nación, que la concibe como resultado de alguna suerte de *manipulación ideológica* (véase Balakrishnan, 1996b). La "construcción imaginaria" de una comunidad indicaría, en última instancia, las condiciones para la plausibilidad o no, en cada caso, de las apelaciones ideológicas respectivas de los nacionalistas, pero no se confunde con éstas, puesto que las precede.

La idea de "comunidad imaginada" no refiere, pues, a la nación en tanto que construcción ideológica, como suele interpretarse, sino que remite al sujeto de tal construcción (el *pueblo*). Paul Piccone explica esta diferencia:

> Ambos se instalan en dimensiones noéticas cualitativamente diferentes. Una es una mera construcción conceptual, mientras que la otra refiere a una dimensión precategorial lógicamente anterior al desarrollo de conceptos en cuyos términos la experiencia es estructurada. La primera es *contingente*, mientras que la segunda es *necesaria* para que experiencia social alguna sea posible (1996: 164).[5]

Esta idea indica, en fin, los modos de constitución del sujeto (ilusorio) de las ilusiones nacionales. Sin embargo, más que ofrecer una clave para comprender y predecir la emergencia de los nacionalismos, la noción de "comunidad imaginada" vendría a explicar

[5] El presente estudio puede leerse también como una respuesta diferida (y algo oblicua) a la respuesta de Piccone.

precisamente por qué tal fenómeno contendría siempre, y en todos los casos, cierto residuo ineliminable de arbitrariedad, es decir, por qué los nacionalismos resultarían siempre inexplicables, y, como señala Kedourie, su surgimiento sólo podría describirse *a posteriori*.

De la idea del carácter "imaginado" de las identidades nacionales no se sigue necesariamente, sin embargo, un rechazo del nacionalismo. De hecho, autores como Piccone (junto con el colectivo editorial de la revista *Telos* que él dirige) extraen de allí consecuencias ideológicas opuestas a los autores hasta aquí mencionados (lo que muestra, una vez, las relaciones siempre complejas y ambiguas entre presupuestos filosóficos y sus posibles derivaciones políticas).

La ficción de homogeneidad que articula una comunidad nacional es definida por Piccone en términos de una *doxa* o "redes informales unidas no por meras *obligaciones contractuales* sujetas a la renegociación, [...] sino por *pactos irrevocables* enraizados en realidades que trascienden las voluntades individuales e implican una transmisión axiológica transgeneracional" (1996: 163). En una vena populista nacionalista, según ellos mismos definen su postura, los editorialistas de *Telos* identifican ese ámbito de articulación prediscursiva de identidades colectivas con las "comunidades orgánicas" del Medio Oeste norteamericano. Estas comunidades, dicen, proveen sentidos espontáneos de pertenencia que los lazos contractuales no pueden alcanzar a generar. De este modo, oponen tales "comunidades orgánicas" a los intentos de manipulación ideológica por parte de una clase burocrático gerencial de funcionarios, la *New*

Class que tiende, dicen, a desarticular todo vínculo social substantivo, disgregando y atomizando a la sociedad.

> Precisamente por su carácter imaginario, estas comunidades orgánicas cumplen una función crítica como alternativas potenciales a los arreglos políticos existentes meramente contractuales, cuya legitimidad liberal, si se los analiza detenidamente, se revela tan decisionista –y, por lo tanto, "irracional"– como la de los otros sistemas no enraizados concretamente en la vida social concreta (1996: 164).

En realidad, la identificación del discurso antigenealógico con una suerte de versión tardía de iluminismo lleva a Piccone y los suyos a perder de vista el núcleo de su argumentación. Como vimos con relación al concepto de Habermas de "patriotismo constitucional", lo que plantea la crítica antigenealógica es la posibilidad de constituir los vínculos contractuales en fuente de identidades colectivas substantivas, es decir, busca emplazarse y discutir al nacionalismo en su misma *dimensión noética*. En definitiva, el concepto antigenealógico surge y se encuentra directamente asociado a la serie de desplazamientos conceptuales que se producen a fines de siglo XIX, que es precisamente cuando emerge la idea de un ámbito precategorial tal. Justamente porque los lazos políticos contractuales no serían más, pero tampoco menos "imaginados" que los nacionales, constituirían también una forma de *doxa*. La antinomia entre "comunidades orgánicas" y "arreglos políticos artificiales" no enraizados "en la vida social concreta" (la vieja oposición entre *Gemeinschaft* [comunidad] y *Gesellschaft* [sociedad]) sólo reproduce, en forma in-

vertida, el tipo de operación ideológica que conduce a la crítica antigenealógica *fuerte*, postulando la existencia de un sustrato –paradójico– de realidad social, al mismo tiempo *artificial* (subjetivamente articulado) y *objetivo* (independiente de la voluntad de sus miembros; en palabras de Piccone, fundada en "pactos irrevocables").

Este último punto conduce a un segundo aspecto implícito en los argumentos de Habermas, que Piccone opta por ignorar. Aun cuando aquél obtura esta última conclusión connotando éticamente las opciones alegadamente en disputa ("cosmopolitismo" y "derecho internacional" *versus* "nacionalismo" y "atavismo particularista"), la argumentación de Habermas tiende a hacer manifiesto el hecho de que, si bien los mecanismos de constitución precategorial de identidades no pueden reducirse a una mera manipulación ideológica, esos mecanismos, de todos modos (y precisamente por ello), articulan un espacio agonal, abierto a la oposición de opciones políticas radicales, esto es, diferencias radicadas al nivel de los presupuestos mismos en los cuales se funda toda politicidad. En fin, Piccone instala la formación de identidades en un ámbito eminentemente *político*, en el sentido schmitteano del término, para vaciarlo inmediatamente de su rasgo definitorio: el antagonismo. Llegamos aquí a la última de las corrientes de pensamiento antigenealógico que analizaremos. Los intentos por recuperar la naturaleza inherentemente conflictiva de las configuraciones precategoriales de sentido se encuentran en el centro de las aproximaciones antigenealógicas a la nación de matriz deconstruccionista, cuyo representante más conspicuo es hoy Homi Bhabha.

Para Bhabha, todo intento de reconfigurar las identidades subjetivas conlleva necesariamente la remisión a ese ámbito *noético* en que sus modos cristalizados de definición son puestos en suspenso. Toda confrontación radicada en este plano no busca, pues, revisar conceptos establecidos sino reinventar los propios modos de su definición.

> La posibilidad misma de contestación cultural, la habilidad de cambiar las bases del conocimiento, o de comprometerse en una "guerra de posiciones", depende no sólo de la refutación o substitución de conceptos. La analítica de la diferencia cultural intenta comprometerse con ese espacio "anterior" al signo que estructura el lenguaje simbólico de prácticas culturales antagónicas alternativas (1990b: 313).

Bhabha refiere así el origen de toda ficción de identidad, no a algún tipo de ser prediscursivamente articulado, como serían las "comunidades orgánicas" de Piccone, sino, por el contrario, a esa "brecha conceptual" de que hablaba Habermas y que, de algún modo, le precede. Toda ficción de identidad no sería sino un intento de llenar simbólicamente ese vacío originario constitutivo de todo orden social. Ahora bien, siendo esto así, el propio discurso nacionalista no podría tampoco evitar reproducir esa misma brecha. La máxima que Habermas aplica al concepto del Estado, como entidad jurídico formal, se trasladaría ahora a las formas substantivas de identidad colectiva, como son las nacionalidades.

En efecto, como señala John Barrell, la obsesión por obtener una visión holista de la sociedad hace manifiesta la incertidumbre por sus límites (1983). De hecho, según muestra Claude Lefort, en el mismo

intento de obliterar la contingencia de sus orígenes el discurso nacionalista no hace más que reactivarla,[6] revelando la plenitud comunal (la "comunidad orgánica" de Piccone) como sólo un efecto del propio discurso que la instituye como tal.[7] En definitiva, en condiciones de modernidad, y "privado de la visibilidad inmediata del historicismo", el discurso de la nación debe comprometerse en un doble movimiento permanente por el que terminará dislocándose: la constante remisión de la realidad a los discursos, y viceversa.

> El discurso ideológico que estamos examinando no tiene reaseguro, se vuelve vulnerable por su intento de hacer visible el lugar desde el cual la relación social podría hacerse concebible (tanto pensable como creable) dada su inhabilidad para definir ese lugar sin dejar que aparezca la contingencia, sin condenarse a sí mismo a deslizarse de una posición a otra, sin evitar hacer de este modo manifiesta la inestabilidad de un orden al cual se lo intenta elevar al *status* de una esencia (Lefort, 1986: 213-214).

Siguiendo este concepto de Lefort, el punto esencial que habrá de diferenciar la perspectiva de Bhabha de las naciones y el nacionalismo respecto de las de los otros autores que hemos analizado hasta aquí radica

[6] "En la metáfora de la comunidad nacional del 'muchos como uno', el *uno* es ahora tanto la tendencia a totalizar lo social en un tiempo homogéneo vacío como la repetición de ese déficit en su origen" (citado en Bhabha, 1990b: 306).

[7] "Sólo la autoridad del amo", dice Lefort, "permite ocultar la contradicción, pero él mismo es un objeto de representación; presentado como poseedor del conocimiento de la regla, permite a la contradicción aparecer a través de él" (1986: 213-214).

en el reconocimiento de que el discurso nacionalista no se agota en su momento genealógico, que es el del tiempo homogéneo ("pedagógico") de la narración, sino que contiene en sí un elemento de constructividad ("performatividad") que le es inherente. A fin de "reprimir" su residuo de liminalidad, el discurso nacionalista debe, en efecto, como la crítica antigenealógica ha denunciado, proyectar un ilusión de homogeneidad, esto es, la idea de una nacionalidad que preexiste a su constitución efectiva (el momento genealógico). Pero, al mismo tiempo, vaciada de la legitimidad tradicional, la nación necesita articularse en un espacio distinto, que es aquel en que ésta hace manifiesta su capacidad presente de sustentar horizontes de vida substantivos (el momento performativo).[8] De este modo,

> la nación se convierte de símbolo de la modernidad en el síntoma de una etnografía de lo "contemporáneo" dentro de la cultura. Tal cambio de perspectiva emerge con el reconocimiento de la interpelación ininterrumpida de la nación, articulada en la tensión significante del pueblo como un *a priori*

[8] "Tenemos, pues", dice Bhabha, "un territorio cultural escindido en donde el pueblo debe ser pensado en una temporalidad doble; el pueblo como el 'objeto' histórico de una pedagogía nacionalista, dando al discurso una autoridad basada en un evento u origen dado o preconstituido; el pueblo es también el 'sujeto' de un proceso de significación que debe borrar toda presencia anterior u originaria del 'pueblo-nación' a fin de demostrar el principio de vida prodigioso del pueblo como el proceso continuo por el cual la vida nacional es redimida y significada como un proceso reproductivo y reiterativo" (1990b: 297).

> histórico, un objeto pedagógico, y el pueblo como construido en la realización (*performance*) del lenguaje, su enunciación "presente" marcada en la repetición y pulsación del signo nacional. El tiempo pedagógico funda su autoridad narrativa en la tradición de un pueblo. [...] Lo performativo interviene en la soberanía de la *autogeneración* de la nación (1990b: 298-299).

El error de Anderson, para Bhabha, yace en recluir la dimensión performativa del discurso nacionalista en un momento "originario" en que el sujeto nacional se habría supuestamente constituido en tanto que "comunidad imaginada", sin ver que se trata, en realidad, de un fundamento permanente (1990b: 309). De allí que, para articularse, tales narrativas deban reactivar continuamente la contingencia de las bases de su objetividad, reactualizar constantemente ese residuo de "irracionalidad" inasimilable al relato homogeneizante de su momento genealógico. La revelación del carácter contingente de su constitución obliga, a su vez, a plantear el problema de la realidad objetiva del sujeto al que el discurso nacionalista interpela (el momento constatativo), el "pueblo" como sujeto (y no sólo como objeto) de la narración, y así *ad infinitum*. Es, en definitiva, en la articulación de estos dos momentos que el "pueblo" se constituye discursivamente, pero también el punto en que se desarticula. El *presente* de la nación se ve de este modo marcado por la diferencia, por su inevitable disyunción respecto de sí misma. En fin, el sujeto sólo aparece en su misma imposibilidad de constituirse plenamente como tal. Así como la *nación*, según mostraba Habermas, es la marca visible de la brecha ineliminable en el concepto del Estado, el *pueblo* es-

tigmatiza, a su vez, el espacio de fisura en la idea de *nación* (en tanto que construcción discursiva); señala, pues, su *límite*, su condición de posibilidad-imposibilidad ("el sujeto", dice Bhabha, "se torna aprehensible sólo en el pasaje entre lo 'contado' y 'el contar', entre el 'aquí' y el 'más allá', y, en esta doble escena, la posibilidad del conocimiento radica en la propia alienación del sujeto"; 1990b: 301).

Bhabha descubre, así, en este *segundo nivel de análisis* (las representaciones de la nación), el mismo tipo de ambivalencia y circularidad conceptual que Renan, un siglo antes, encontró alojado en un *primer nivel de análisis* (la nación como tal). La ambivalencia del discurso nacionalista (el tener que postular a la *nación* como algo al mismo tiempo *objetivo* y *construido*), que produce una permanente oscilación, un deslizamiento continuo de lo simbólico al sistema de la significación, de lo constatativo a lo performativo, del objeto al sujeto de la narración, es, precisamente, la que abre, para Bhabha, el espacio de "liminalidad", permite el traslado a ese ámbito noético en que las identidades subjetivas cristalizadas son puestas en suspenso. "Lo que emerge como un efecto de tal 'significación incompleta'", dice Bhabha, "es la conversión de las fronteras y límites en espacios intersticiales (*in-between*) en los cuales se negocian los significados de la autoridad política y cultural" (1990a: 4).

Este mismo peligro se plantearía, sin embargo, también para las contranarrativas antigenealógicas de la nacionalidad. La pregunta que surge aquí, nuevamente, es cuál es el horizonte de objetividad en el que se sostiene el propio discurso antigenealógico deconstruccionista; más precisamente, cuál es el estatuto

de ese sujeto al que ese discurso interpela, que ya no es el *pueblo*, sino su negación (por lo que ya no sería tampoco, en consecuencia, propiamente un *sujeto*, sino, más bien, una suerte de *no-sujeto*). La lectura de Lloyd Kramer de este discurso tiende a revelar una contradicción implícita en él. Según señala Kramer, desde la perspectiva deconstruccionista multiculturalista, "la historia [del nacionalismo] es una historia de lucha entre los que buscan una narrativa coherente de la existencia nacional y aquéllos cuya presencia, ideas, color o cultura cuestionan la posibilidad de tal coherencia" (1997: 537). Esto supone, pues, la existencia de sujetos preconstituidos "cuya presencia, ideas, color o cultura cuestionan la posibilidad de tal coherencia". El "color" o la "cultura" de las minorías no serían ellos mismos construcciones narrativas.

Definitivamente, no es ésta la idea de Bhabha. "La representación de la diferencia", dice, "no debe ser leída como una reflexión de rasgos étnicos o culturales *pre-dados*" (1997: 2). Para él, ningún sujeto encarna, por su propia naturaleza, un proyecto emancipador. "No hay comunidad o grupo social dados cuya historicidad radical inherente emita los signos correctos" (1997: 27). De lo que se trata es, simplemente, de postular un más allá de lo dado, un espacio de invención en que las adscripciones identitarias subjetivas se vean dislocadas ("el verdadero *salto*", dice, "consiste en introducir la invención en la existencia"; 1997: 8). El desafío para la articulación de un discurso contestatario consiste así no en lograr postular, en oposición de la nación, alguna otra forma alternativa de identidad (alegadamente más "objetiva"), sino, justamente, en evitar todo "momento de trascenden-

cia" ("la figura liminal del espacio-nación aseguraría que ninguna ideología política pueda reclamar para sí una autoridad metafísica o trascendente"; 1990b: 299), instalarse en ese punto en que el tiempo homogéneo de la narrativa nacional se desarticula, en el momento de la "unisonancia" de lo constatativo y lo performativo. Este momento de "unisonancia", Bhabha lo descubre en "las minorías". La presencia de una "minoría" haría, en fin, manifiesta la incompletitud constitutiva de toda ficción de homogeneidad.

> La minoría no confronta simplemente al discurso maestro pedagógico con un referente que lo niega o lo contradice. Ésta no convierte a la contradicción en un proceso dialéctico. Insinuándose dentro de los términos de referencia del discurso dominante, el suplemento antagoniza la capacidad implícita de generalizar, de producir la solidez sociológica (1990b: 306).

No obstante, la lectura de Kramer no es arbitraria. A fin de articularse, el discurso deconstruccionista, al mismo tiempo que niega todo "momento de trascendencia", necesita proyectar una instancia de objetividad en que él mismo pueda fundarse. Es necesario, en fin, identificar un determinado lugar como aquél en que lo social encuentra su punto de fisura. De lo contrario, asegura, "si el interés del posmodernismo se limita a la celebración de la fragmentación de las 'grandes narrativas' del racionalismo postilustrado [...] sigue siendo una empresa trivial" (1997: 4). Ésta es la trampa del multiculturalismo.

> El sitio de la diferencia cultural puede devenir el mero fantasma de una lucha disciplinar cruda en

> la cual ésta no tiene espacio o poder. Los déspotas turcos de Montesquieu, el Japón de Barthes, la China de Kristeva, los indios Nambikwara de Derrida, los paganos Cashinahua de Lyotard, son otras tantas estrategias de contención en que el Otro texto es por siempre el horizonte exegético de la diferencia, nunca un agente activo de articulación (1997: 31).

Bhabha termina así postulando a los sujetos "marginales" (que él asocia con los pueblos coloniales, poscoloniales, migrantes y las minorías, que forman, en su conjunto, una *vox populi* "relativamente inarticulada") como la encarnadura histórica objetiva de la "liminalidad".

> En este punto debo dar lugar a la *vox populi*: a la tradición relativamente inarticulada de los pueblos de los *pagus* –coloniales, poscoloniales, migrantes, minorías–, pueblos errantes que no pueden ser contenidos en el *Heim* de la cultural nacional y su discurso unisonante, pero que son ellos mismos la marca de un límite cambiante que aliena las fronteras de la nación moderna. [...] Ellos representan los muertos-en-vida de la idea de la "comunidad imaginada" de la nación (1990b: 315).

La "liminalidad" aparece de este modo como un "lugar vacío" que tiene, sin embargo, a la vez, un *locus* propio en la sociedad y un agente histórico: los "sujetos marginales" en tanto que sujetos y objetos a la vez de las "contranarrativas" antigenealógicas multiculturalistas de la nación. Existiría, en fin, un proyecto que viene adscripto a estos "sujetos marginales" de su misma condición como tales. Éstos vienen a ocupar el mismo lugar, con relación a la nación, que la

clase obrera para Bauer.[9] No obstante, al colocar el acento en la generación de "contranarrativas" ("las contranarrativas de la nación que continuamente evocan y borran sus fronteras totalizantes –tanto reales como conceptuales– perturban las maniobras ideológicas a través de las cuales las 'comunidades imaginadas' se dotan de identidades esencialistas"; 1990b: 300), Bhabha estaría al mismo tiempo sugiriendo que tales sujetos marginales, en tanto que "agentes activos de articulación" no serían sino, ellos mismos, construcciones discursivas. "La textualidad", insiste, "no es simplemente una expresión ideológica de segundo orden, un síntoma verbal de un sujeto político pre-dado" (1997: 23).

Llegados a este punto, nos reencontramos con nuestra pregunta original, aunque esta vez de forma invertida. Hasta aquí la cuestión era por qué *ciertas* narrativas nacionales lograban eventualmente credibilidad, pero no *todas* ellas. La pregunta que surge ahora es por qué *ciertas* contranarrativas, pero no *todas* ellas, lograrían desarticular efectivamente la serie de antinomias y presupuestos en que descansan las ficciones de homogeneidad del discurso pe-

[9] "La clase obrera", decía Bauer, "blande la cuchilla de la crítica contra todo lo que es históricamente transmitido. Nada es valioso para ella por el solo hecho de existir, sino que debe probar su valor sirviendo a su propia lucha; [...] dado que los valores culturales nacionales no se encuentran en posesión del proletariado, la valuación nacional no es una valuación proletaria. [...] La clase obrera deviene así desenraizada, más libre de los poderes esterilizantes de la tradición que lo que lo estuvo cualquier otra clase anteriormente" ([1924] 1996: 66).

dagógico de la nacionalidad. Evidentemente, no cualquiera de ellas lo hace. Para ello, cabe suponer que es necesario que éstas remitan, de algún modo, a lo que Alain Badiou llama un "sitio de acontecimiento", esto es, que logren establecer algún vínculo efectivo con aquello en que la lógica identitaria encuentra, *objetivamente*, su punto de fisura (1999). Sin embargo, éste sería, a su vez, sólo un efecto de la propia estrategia textual que lo constituye discursivamente como tal. De lo contrario caeríamos en una substancialización del sujeto, volveríamos al momento de la *trascendencia*. Pero, entonces, la crítica que Lefort dirige al nacionalismo se aplicaría también a las propias contranarrativas antigenealógicas, aunque de forma invertida. Según vimos, este autor señala cómo, en el mismo intento de *obliterar* la contingencia de sus orígenes, el discurso nacionalista no hace más que reactivarla, revelando la *plenitud* comunal como sólo un efecto del propio discurso que la instituye como tal. Ahora cabría decir que en el mismo intento de, en este caso, *revelar* la naturaleza contingente de los fundamentos de las identidades nacionales, el impulso antigenealógico no haría más que reactivar su propia contingencia, haciendo manifiesto, en este caso, la *incompletitud* comunal como sólo un efecto del discurso que la instituye como tal. En fin, una vez que el discurso antigenealógico se despoja del velo de cientificidad con que reviste originalmente su crítica del nacionalismo, no puede evitar confrontar la naturaleza "mítica", en palabras de Anthony Smith, de sus mismos fundamentos, no menos que el de aquellos cuya aporética vino, en su momento, a desmontar. En definitiva, termina revelándose aquí aquello que tal

discurso debe obliterar a fin de poder articularse: el carácter eminentemente *político* de la propia contienda antigenealógica.

Como vemos, en su intento de desmontar el concepto nacionalista, la crítica deconstruccionista multiculturalista lleva el impulso antigenealógico hasta sus últimas consecuencias lógicas en que se vuelve contradictorio consigo mismo, haciendo así manifiesta su esencia *política* ocluida. Este discurso no puede ya evitar replicar el mismo tipo de deslizamiento entre lo constatativo y lo performativo, lo contado y el contar, que señala como inherente al discurso nacionalista, con lo que mina sus propias bases de sustentación. La paradoja es que sólo entonces, en su misma incapacidad de articularse como tal, el discurso antigenealógico puede verdaderamente llevar a cabo su vocación de evitar, como dice Kristeva en la cita que sirve de epígrafe a este trabajo, "hundirse en el pantano del sentido común" y hallar ese punto arquimédico en el cual "volverse extranjero a la propia nación, lengua, sexo e identidad" (1986: 298).[10] "Sólo asumiendo la posición mental del antagonista", dice Bhabha, "y trabajando a través de la fuerza de descentramiento y desplazamiento de aquella dificultad discursiva es que la 'porción de verdad' politizada es producida" (1997: 24). La condición para ello es, sin embargo, según parece, usarlo, como el personaje de Kafka, *contra sí mismo*.

Llegamos así al final de nuestro recorrido. Los enfoques multiculturalistas deconstruccionistas de

[10] Para una crítica de las visiones substancialistas de las "minorías", véase Butler, 1990, 80.

la nación, aunque orientados a confrontar los relatos nacionalistas, representan, en realidad, el término último en el proceso de erosión del consenso antigenealógico sobre el cual descansó la reflexión sobre la nación y los nacionalismos desde su origen un siglo atrás. Así como el fin del siglo XIX marcó el colapso del punto de vista genealógico de la nación, el fin del siglo XX parece estar testimoniando la crisis de las aproximaciones antigenealógicas, una vez que sus premisas y fundamentos fueron corroídos y sus puntos ciegos expuestos por la convergencia de una serie fenómenos políticos recientes con un conjunto de transformaciones conceptuales producidas en el área. ¿Qué es lo que viene después? ¿Cuáles las nuevas orientaciones que los historiadores habrán de abrazar? ¿Qué alternativas quedan disponibles tras las quiebra de los modelos con que hasta ahora se orientaron los estudios sobre el tópico? De acuerdo con lo expuesto, tales preguntas no aceptarían una respuesta inequívoca. En la medida en que en todo desarrollo conceptual siempre participan tanto factores teóricos como extrateóricos, sería imposible determinar *a priori* los senderos por los cuales la presente crisis del modelo antigenealógico habrá eventualmente de resolverse, y predecir las orientaciones que seguirán las futuras elaboraciones sobre el tema. Lo único que parece cierto es que, cualesquiera que éstas sean, la reflexión sobre la nación y los nacionalismos ha comenzado ya a atravesar un nuevo umbral respecto del cual un mero regreso sería ya impensable. Así como la debacle del punto de vista genealógico (y antes de éste, la del concepto ilustrado) hizo imposible la restauración del tipo de certidumbres sobre las cuales descansaba, es difícil-

mente imaginable hoy que los enfoques de los historiadores puedan aceptar acríticamente aquellos supuestos en que se sostenía un punto de vista, el antigenealógico, cuyas fisuras inherentes se han vuelto hoy manifiestas.

Apéndice

Los relatos de la nacionalidad en América Latina: acerca de la construcción política *de la nación*

Si nos concentramos más específicamente en las construcciones narrativas por las cuales se elaboró a lo largo del siglo XIX la idea de un *pasado nacional* resulta claro que se trataron de operaciones ideológicas, en un sentido tradicional del término. Esto sería obviamente así, al menos, para el caso latinoamericano. Tales narrativas nacen allí como resultado directo del proyecto de las nuevas elites gobernantes de dar un sustento de legitimidad a los Estados surgidos de la disolución de los imperios ibéricos. Una vez instalados, los Estados nacionales requerirían, para su afirmación, fundarse en principios menos contingentes que los azares bélicos. La lucha contra el pasado colonial se trocaría entonces en una lucha no menos ardua por negar (o, al menos, velar) la eventualidad de sus orígenes y encontrarles basamentos más permanentes (y, por lo tanto, históricamente incontestables). No obstante, la reconfiguración de los hechos del pasado, tanto reciente como remoto, en un trazado genealógico nacional no sería una tarea en absoluto sencilla en América Latina.

En efecto, la conformación de una idea de *identidad nacional* es algo más complejo de lo que puede suponerse a primera vista. Tal idea conlleva una serie de supuestos que no son, por sí mismos, siempre evidentes. Una *identidad nacional* presupone dos premisas: la de *unidad* (es decir, la existencia de ciertos rasgos comunes que pueden reconocerse por igual en los connacionales de todos los tiempos, regiones y clases) y la de *exclusividad* (que tales rasgos distinguen a éstos de los miembros de las demás comunidades nacionales). La historia nacional habría así de poder describirse como un curso evolutivo por el cual aquel principio que identifica la propia nacionalidad se desenvuelve progresivamente y explica, en última instancia, su transcurso efectivo. Una característica adicional es que tal principio particular debería ser, sin embargo, reconocible como universalmente *valioso*, es decir, encarnar valores incontestables que justifiquen por sí su existencia y su defensa ante cualquier posible amenaza interior o exterior. La historia nacional genealógica tendrá pues, además, un carácter decididamente *autocelebratorio* ("un pasado heroico, la gloria", decía Renan, "éste es el capital social sobre el cual se basa una idea nacional"; [1882] 1947: 40).

En la América hispana, ninguno de aquellos elementos a los que usualmente se apela como base para tales construcciones (lengua, etnicidad, tradiciones) parecía susceptible de llenar las exigencias de *unidad* y *exclusividad* requeridas. En principio, no habría forma de justificar racionalmente (más allá de la pura contingencia de la suerte en el campo de batalla) por qué Bolivia o Paraguay son naciones independientes y no lo son las provincias del litoral ar-

gentino, por ejemplo. Menos aun podría tal historia ser celebratoria de tradiciones respecto de las cuales se quiso romper brutalmente y a las que por mucho tiempo se buscó erradicar. Resulta paradójico, pues, que Anderson afirme hoy que en América Latina las "comunidades de criollos desarrollaron tempranamente concepciones de la nacionalidad [*nationness*] *mucho antes aun que en la mayor parte de Europa*" (1991: 50). Durante mucho tiempo se pensó aquí, por el contrario, que la pretensión de aplicar al contexto local modelos historiográficos válidos únicamente para las naciones de antigua data, como Francia o Inglaterra, resultaba sencillamente absurda (véase Chiaramonte, 1991).

Lo cierto es que el alumbramiento de un concepto de *nacionalidad* será un fenómeno tardío y sumamente complicado. De hecho, la lucha por la independencia se planteó exclusivamente en términos de un enfrentamiento entre *españoles americanos* y *españoles europeos*, cada uno de ellos encarnando, respectivamente, los principios de la libertad *versus* los del despotismo. Según sus mismos actores, no se trataba tanto de una lucha nacional como de un enfrentamiento entre *principios* opuestos. Por ellos no se definían aún criterios de identidad más allá de la espontánea adhesión a la causa de la independencia.

La afirmación anterior debe, no obstante, matizarse. El hecho de que no existiera aún un concepto de *nacionalidad* no quiere decir que no haya surgido un cierto sentido de *nación* (como vimos anteriormente, el concepto genealógico no es el único posible al respecto). De no ser así, la idea independentista habría sido simplemente inconcebible. Como pronto descubrirían los líderes patriotas, la sola invocación del

principio de autodeterminación de los pueblos no alcanzaba para legitimar su secesión de la metrópoli. En contra de lo que algunos originalmente postularon (véase Mier, [1821] 1988: 196), la crisis del orden monárquico no necesariamente tornaba evidente de un modo inmediato la idea del autogobierno de las colonias americanas.

En efecto, si bien las Cortes de Cádiz habían establecido el principio de que, en ausencia del monarca, la soberanía retrovertía en el pueblo, dicho principio dejaba aún indeterminado a qué pueblo se refería, cómo delimitarlo. Las nuevas autoridades revolucionarias, aun cuando gobernasen en nombre de Fernando VII, deberían poder justificar por qué una determinada sección del Imperio podía ser considerada portadora de una voluntad autónoma y separarse de la representación común expresada en las Juntas españolas (y luego en el Consejo de Regencia); en fin, por qué ciertas unidades administrativas –cualesquiera que éstas fueren– constituían auténticas *naciones* o *reinos*. Se abriría así inevitablemente un primer debate en torno de los alcances y límites de las respectivas naciones.

Autores como el mexicano José Luis María Mora se abocaron entonces a la tarea de determinar cuándo un sector de la población constituía una nación. Para ello Mora proveía dos criterios básicos: la posesión indisputada de un suelo y la voluntad y capacidad para autogobernarse.

> ¿Qué es lo que entendemos por esta voz nación, pueblo o sociedad? ¿Y cuál es el sentido que le han dado los publicistas, cuando afirman de ella la soberanía en los términos expresados? No pue-

> de ser otra cosa que la reunión libre y voluntariamente formada de hombres que pueden y quieren en un terreno legítimamente poseído, constituirse en Estado independiente de los demás ([1822] 1963: 465).

Para él, no cabía duda alguna de que México llenaba ambos requisitos: conformaba un reino claramente distinguible en el mapa, cuyos miembros habían hecho, además, manifiesta su voluntad de autogobernarse. Tal supuesta evidencia habría, no obstante, de problematizarse tan pronto como el surgimiento de los primeros síntomas de descomposición interna del nuevo Estado hizo que la cuestión relativa a la independencia se complicase con la de la delimitación hacia el interior de aquellos sujetos legítimamente dotados de una voluntad autónoma. Hacia 1822, Mora estaba persuadido de que los intentos de secesión expresaban meramente una incomprensión del sentido del término "nación".

> El pueblo ignorante, persuadido de su soberanía y careciendo de ideas precisas que determinen de un modo fijo y exacto el sentido de la palabra nación, ha creído que se debía reputar por tal toda reunión de individuos de la especie humana, sin otras calidades y circunstancias. ¡Conceptos equivocados que deben fomentar la discordia y desunión y promover la guerra civil! (p. 463).

La sola explicitación del concepto bastaba, pues, para destruir las pretensiones de soberanía de los estados. La caída del Primer Imperio que se produce al año siguiente y la oleada secesionista que entonces se desata habrán de revelar, sin embargo, las ambigüedades contenidas en ese concepto.

En efecto, pronto se haría evidente que, contra lo que Mora creía suponer, no era en absoluto sencillo justificar por qué ciertas unidades administrativas mayores conformaban un auténtico "pueblo" y no así las diversas secciones de que éste se componía. En principio, los estados parecían también cumplir con ambos requisitos antes establecidos, es decir, poseían un terreno legítimo y cabe pensar que, considerados individualmente, su facultad para constituirse como entidades soberanas no podría ser nunca inferior a la de la unidad política que ellos mismos colectivamente formaban (en el modelo pactista, la suma de los derechos sería un valor siempre perfectamente desagregable). Previendo tal posibilidad, Mora adicionaba un tercer criterio, similar a lo que autores contemporáneos llaman el *principio del umbral*: que sólo aquellas que pueden conformar unidades políticas viables podrían considerarse como auténticas nacionalidades, dotadas de una voluntad autónoma.

> Pero, ¿cuáles son estas condiciones necesariamente precisas para que una nación pueda constituirse? Son indispensables: 1°, la posesión legítima del terreno que se ocupa; 2°, la ilustración y firmeza convenientes para conocer los derechos del hombre libre y saberlos sostener contra los ataques internos del despotismo y las violencias externas de la invasión; últimamente, una población bastante [*sic*]que asegure de un modo firme y estable la subsistencia del Estado por lo imponente de una fuerza armada, que evite igualmente las convulsiones internas producidas por el descontento de los díscolos perturbadores del orden y contenga los proyectos hostiles de un ambicioso extranjero. En una palabra, un terreno legítimamente poseído y la fuerza física y

> moral para sostenerlo, son los constitutivos esenciales de cualquier sociedad (p. 465).

Tal principio, sin embargo, parecía justificarse plenamente cuando de lo que se trataba era de garantizar la independencia respecto de España, pero no resultaba igualmente eficaz como argumento en contra de los reclamos de autonomía de los Estados. De hecho, la incorporación del *principio del umbral*, esto es, la capacidad física de un estado de sostenerse, tendía a trasladar peligrosamente la cuestión al terreno de los hechos: bastaba con que un Estado dado demostrara la capacidad de defender militarmente sus reclamos para convertirlos *ipso facto* en legítimos. Lo cierto es que, una vez consagrado el principio de autodeterminación, no habría forma de acotarlo sin contradecir sus mismos postulados: ¿cómo negarles a los estados el ejercicio de ese mismo derecho que México había reclamado para sí? Lorenzo de Zavala, el futuro fundador de la logia yorkina, señalará la contradicción llana con los principios republicanos que implicaba el intento de obligarlos a permanecer dentro de la federación por medio de la fuerza. Como explica en su alegato a favor de la aceptación de la separación pacífica de Guatemala (la que se produce inmediatamente tras la caída de Iturbide):

> Pero entonces [se alega que] puede suceder lo mismo en México y los demás Congresos. Quién sabe cuál sería en este caso la opinión pública; pero lo cierto es que siempre debe seguirse el voto de la mayoría. La comisión no podía menos que obrar por los principios que ha expuesto, los mismos que han conducido al Congreso desde el año pasado: yo me acuerdo, señor, que en el seno de V. S. clamaban fuertemente contra las tropas que iban a atacar San

> Salvador; pues señor, ¿por qué no respetamos los derechos que entonces se respetaban? ¿Que había en Guatemala antes derecho para constituir un gobierno y ahora no? ([1823] 1969: 885)

Según señalaba la prensa federalista, representada por *El Águila Mexicana*, en un orden republicano, la constitución de un poder político central sólo podía fundarse en la voluntad libremente expresada de los estados. Y ello incluía necesariamente la facultad de secesionarse. Era evidente, sin embargo, que, en ese caso, no habría forma de constituir ningún poder centralizado estable; en fin, si las partes conservaran el derecho de retirar en cualquier momento su adhesión a la nación, la posibilidad de su desintegración territorial estaría siempre planteada. El mismo principio que había fundado el nuevo Estado contenía, pues, en sí el germen de su propia destrucción.

Llegado a este punto era evidente que, así formulada, tal cuestión resultaba sencillamente insoluble. La definición de un concepto más fuerte de la nacionalidad, fundado en el principio de la preexistencia de la nación (que es, más específicamente, el que define la idea genealógica), resulta inmediatamente de la necesidad de desenredar este nudo, de salir de este punto muerto en el que las nociones contractualistas de la sociedad parecían quedar inevitablemente atrapadas. De todos modos, como señalamos, no sería sencilla la elaboración de un concepto tal. Pero ello tendría menos que ver con las características de las nuevas sociedades posrevolucionarias (la ausencia de una *identidad nacional* fácilmente perceptible, algo que, como sabemos, nunca fue un obstáculo decisivo para la articulación de tal género de ficciones de identidad) que con su mismo carácter de sociedades

posrevolucionarias, que dotaba a los nuevos arreglos institucionales de un aire de precariedad y arbitrariedad ineliminable. Más decisivo aun fue el hecho de que el proceso de descomposición política que se inició inmediatamente después de la independencia (y que en México alcanza, hacia mediados de siglo, luego de la derrota ante las tropas norteamericanas, el punto de su casi completa desintegración nacional) reactivaría en forma permanente aquello que todo Estado, a fin de articularse, debe ocluir: la radical contingencia de sus fundamentos. La principal obra histórica escrita en ese país en el siglo XIX, la *Historia de Méjico* (1848-1852) de Lucas Alamán (el líder del partido conservador y la figura intelectual más notable del período) ilustra claramente el punto.

En medio de la profunda crisis política que deja la derrota militar ante los Estados Unidos (1846-1847), Alamán vuelve su mirada, retrospectivamente, a los debates en torno de la legitimidad del alzamiento revolucionario y percibe ahora aquello que sus mismos actores no podían nunca alcanzar a admitir sin destruir toda su argumentación. Según muestra, la idea que servía de justificación a la independencia de México (así como del resto de las colonias españolas) era la de que, una vez depuesto el monarca (Fernando VII), la soberanía retrovertía en el pueblo. Esta idea, sin embargo, como señalamos, dejaba todavía indefinido a qué pueblo se refería. Ahora bien, para Alamán, afirmar que se trataba del "pueblo mexicano" era simplemente una petición de principio, tenía ya como su presupuesto el que México constituía una nación, que era, precisamente, lo que se encontraba en cuestión.

> La audiencia y los españoles miraban á la Nueva España como una colonia [...] y el ayuntamiento y los americanos se apoyaban en las leyes primitivas y en la independencia establecida por el código de Indias, además de las doctrinas generales de los filósofos del siglo anterior, sobre la soberanía de las naciones, aunque todas las aplicaciones que de estas hacian, suponian que Méjico fuese ya independiente y pudiese ya obrar como nacion soberana, que era precisamente lo que los otros resistian é impugnaban (1848-1852, I: 191).

Se observa aquí la paradoja de que, hacia mediados de siglo, en momentos en que la nueva elite gobernante empezaba a ensayar sus primeros esbozos de un relato genealógico de la nacionalidad, se afirmaba, por el contrario, la sospecha de que la determinación de la legitimidad del principio de soberanía nacional sería algo imposible de fundamentar, algo cuya determinación escapa al debate racional, que nos traslada, en fin, a un terreno de *indecidibles* (que es el propio de la *política*). Resulta sugerente al respecto que un camino convergente transitara también en esos mismos años el llamado "padre fundador" de la historia argentina, Bartolomé Mitre (véase Palti, 2000).

Según muestra Mitre en su análisis de los debates que tuvieron lugar en el Cabildo porteño (que terminarían con la ruptura del lazo con España), la estrategia discursiva de los realistas, representados por el fiscal Villota, había desarmado los argumentos patriotas. Tal estrategia consistió en admitir el principio de soberanía popular, para trasladar entonces la disputa a la cuestión relativa a cuál pueblo se refería dicho principio. Así formulada, Mitre reconocía que la cuestión se volvía insoluble. Ésta se desplazaba, pues,

al ámbito de la política y de la acción revolucionaria (que es siempre, dice, contraria a derecho). Dicho argumento formaría, en fin, el núcleo de su polémica con el otro "padre fundador" de la historiografía argentina, Vicente Fidel López.

En efecto, frente a la versión de López que destacaba el papel clave que tuvo la intervención del patriota Juan José Paso, quien, según aseguraba López, habría logrado destrabar la situación apelando a la figura jurídica del *Negotiorum Gestor* (la facultad de una parte de asumir la representación del conjunto), Mitre alega:

> Pero esta confrontación prueba algo más, y es que el discurso del doctor Passo no fue *jurídico* sino *político*. El accidente que, según el señor López, le imprimirá aquel carácter, no fue sino un mero argumento subsidiario, un recurso oratorio, que no constituye su fondo, ni del cual se deduzca ninguna consecuencia jurídica; por el contrario, sus premisas y conclusiones son: que la cosa se debía hacer, que era necesaria, y que se haría de todos modos con doctrina jurídica o con teoría política, o sin ellas; fue más que político, acentuadamente revolucionario, lo que es contrario de jurídico, o sea arreglado a estricto derecho (1916, II: 180).
>
> Esta fue la teoría que desenvolvió Castelli con fogosa elocuencia en la tribuna Municipal del cabildo del año X en presencia del caso ocurrente: y fundándola en el derecho positivo, tuvo también en esta parte del discurso su faz jurídica, como el de Passo, bien que de una manera accesoria como éste. El punto en discusión era la soberanía, y si hay en el mundo algo que pueda calificarse de principio político, es éste, como que de él fluyen todas las consecuencias y aplicaciones (1916, II: 189).

En definitiva, encontramos aquí un vínculo entre nación y política. Éste, no obstante, no es de la misma naturaleza que el que sostienen hoy autores como Breuilly cuando afirman que "enfocar sobre la cultura, la ideología, la identidad, la clase o la modernización es ignorar el punto fundamental que es que el nacionalismo refiere, ante todo, a la política" (1985: 1). El caso que venimos analizando muestra que la acentuación de la crisis haría manifiesto el carácter *político* de toda articulación nacional, entendido esto, sin embargo, no en el sentido de que se trata de una construcción estatal o de un subproducto suyo (véanse Breuilly, 1985: 352; Armstrong, 1982: 129), sino, por el contrario, en el sentido de que señala precisamente aquello que yace más allá del Estado y, en última instancia, lo sostiene. Pero con ello hace también manifiesta su limitación inherente. El mexicano Alamán es particularmente preciso en señalar este complejo vínculo que liga nación y Estado, su naturaleza esencialmente *política*.

La *indecidibilidad* de México como nación, en definitiva, para Alamán, no era más que una de las expresiones de otra *indecidibilidad* radical: la del ejercicio legítimo del derecho a la insurrección (que es aquél en que se condensa el principio de la soberanía popular). En los mismos años en que escribe su *Historia de Méjico*, Alamán lanza desde las páginas de *El Universal* una campaña devastadora de los supuestos en que se funda el modelo liberal republicano de gobierno (véase Palti, 1998). En ella se dedica a demostrar por qué el principio de soberanía popular es no sólo perverso y "desastroso", en términos prácticos, sino, fundamentalmente, "irracional" en su mismo concepto. Para ello se basará en el señalamiento de una

paradoja inherente a la noción moderna de *ciudadanía*, paradoja que se encuentra ya expresada en la idea medieval del soberano, a quien se lo definía mediante la antífrasis *pater et filus Iustitiæ* (*Lex facit regem*, decía una vieja máxima, pero, al mismo tiempo, la ley emanaba del rey, él era la ley, *nomos empsychos* o *lex animata*). El *sujeto-ciudadano* moderno, como el soberano medieval, se encuentra colocado siempre en una posición ambigua respecto de la *Ley*, a la vez por encima (*legibus solutus*), pues sólo así es verdaderamente soberano (el *subjectum* de la Ley), y por debajo de ella, puesto que no puede ser soberano de una *polis* si no acepta, al mismo tiempo, someterse a su Ley (convertirse en su *subjectus*), es decir, si no renuncia a sus derechos soberanos (con lo que la propia Ley –*Iustitia*– viene a ocupar una posición intermedia, como la *pater et filus populi*; Kantorowicz, 1988: 99-100; D'Entrèves, 1969: 69-95). Cómo puede ser ambas cosas opuestas (*subjectus* y *subjectum*) al mismo tiempo, no es algo que, para los editores de *El Universal*, pudiese explicarse racionalmente.

> De aquí lo inconciliable, lo incomprensible, lo embrollado é ininteligible de nuestros sistemas; de aquí la inestabilidad e inconstancia, porque de aquí procede naturalmente esa lucha constante de la razon y aun del solo instinto por conciliar lo que es esencialmente inconciliable: yo soy soberano y libre por derecho, pero de hecho súbdito y esclavo; yo hago la ley, y la ley me repugna; yo mando y obedezco; yo dirijo y soy dirigido; las autoridades y los gobiernos deben ser la espresion de mi voluntad, pero si contra ellos me pronuncio, porque me desagradan, me fusilan y me persiguen; nadie tiene derechos sobre mí, o todos me gobiernan; todos so-

> mos iguales, mas diferentes todos: ¡quién puede comprender tanto enigma!, ¡en qué cabeza caben semejantes absurdos! ("Soberanía popular", *El Universal*, 10 de diciembre de 1848, I, 25: 1).

Alamán ligaba así la problemática de la nacionalidad a la cuestión política fundamental: el derecho de insurrección o de resistencia a la opresión (en el cual se hacía manifiesta la inconsistencia radical de todo sistema institucional postradicional, privado de toda garantía y sanción trascendente). La desintegración del Estado, que hace manifiesta su esencia política, es también la que vuelve inconcebible la nacionalidad, la que disloca las perspectivas genealógicas del pasado nacional. Entre nación y Estado se establece, así, una relación, aunque conflictiva, inescindible. Nos reencontramos aquí, pues, con el argumento de Habermas, cuando señala que la idea de nación indica una "brecha" en el concepto contractualista del Estado: si bien el principio de nacionalidad contradice dicho concepto (entre *ethnos* y *demos* hay, como señala Habermas, una antinomia de principio), resulta al mismo tiempo su complemento necesario. En fin, tal principio es a la vez destructivo y constitutivo del modelo pactista. Pero, inversamente, si bien la nación complementa a la idea pactista del Estado, a su vez, como señala Hobsbawm, requiere de éste para poder configurarse: en definitiva, como lo muestra el caso latinoamericano del siglo XIX, es la crisis en el concepto de Estado la que haría manifiesto el punto ciego de discurso de nacionalidad, la que desnuda la ficción de homogeneidad en que se funda la nación como tal, revelando la violencia originaria que le subyace. Entre nación y Estado se produce, pues, un doble exceso. La

nación ofrece el *plus* que brinda el marco posible dentro del cual la voluntad puede articularse. El Estado, por su parte, borra el residuo de facticidad que impediría a la nación imaginarse como una comunidad. De allí que ambos permanezcan siempre conceptualmente atados. Pero este doble exceso también explica su imposible coincidencia. Si el concepto de nación no necesariamente se identifica con los Estados existentes, si adquiere un carácter genérico respecto del Estado (en el sentido de Lefort, esto es, que puede sostenerlo pero también esgrimirse para su destrucción; 1990: 24-25), es precisamente porque, al fundarlo, expresa no la instancia de su completitud sino de un vacío inherente, con lo que, al mismo tiempo que permite establecerlo, amenaza también permanentemente fisurarlo.

Vemos, pues, por qué la idea de una antinomia entre liberalismo y nacionalismo, iluminismo y romanticismo, atomismo y organicismo, etcétera, no sólo tiende a allanar la historia intelectual, convirtiéndola en una suerte de lucha eterna entre principios contrapuestos, sino que, además, oculta las profundas raíces que ligan las perspectivas antigenealógicas de la nación con las de sus contrarios. Las ideas de *Ley* o *Estado*, al igual que la de *Nación*, no son sino, en última instancia, modos diversos de rodear, sin nunca lograr abarcar, ese núcleo inasible de irracionalidad que yace por debajo de todo ordenamiento institucional, tratar –siempre en forma precaria– de llenar simbólicamente aquel vacío originario constitutivo, buscando dotar de sentido, volver inteligible (y soportable) un universo que, una vez privado de toda garantía trascendente, no puede evitar eventualmente confrontarse a la radical contingencia de sus fun-

damentos. Y esto nos lleva a un último punto. El caso analizado en último término parece decirnos que, al contrario de lo que sugiere la crítica multiculturalista, la desarticulación de las ficciones de identidad con que normalmente se definen a sí mismos los sujetos como tales no es una propiedad exclusiva de los discursos, sino que se sitúa en la arista que limita a los discursos con lo que los excede, ni resulta un fenómeno frecuente, sino algo más bien excepcional y que tiende a expresar profundas conmociones sociales y políticas. Es precisamente esta excepcionalidad la que define la naturaleza eminentemente *política* de los procesos de gestación y reconfiguración de las adscripciones colectivas.

Bibliografía

ACTON, John Emerich Edward Dalberg ([1862] 1949), "Nationality", en *Essays on Freedom and Power*, Glencoe, Illinois, The Free Press, pp. 166-195 [trad. esp.: (1999), *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Madrid, Unión].

ALAMÁN, Lucas (1848-1852), *Historia de Méjico*, México, Impr. de J. M. Lara.

ALEXANDER, H. G. (comp.) (1956), *The Leibniz-Clarke Correspondence*, Nueva York, Manchester University Press.

ANDERSON, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.

—— (1996), "Introduction", en Balakrishnan (comp.), *Mapping the Nation*, pp. 1-16.

ARMSTRONG, John (1982), *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

BADIOU, Alain (1999), *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial.

BAER, Karl Ernst von (1828 y 1837), *Über Entwickelungsgeschichte der Thiere: Beobachtung und Reflexion*, Königsberg.

BALAKRISHNAN, Gopal (comp.) (1996a), *Mapping the Nation*, Londres, Verso.

—— (1996b), "The National Imagination", en *Mapping the Nation*, pp. 198-213.

BARRELL, John (1983), *English Literature in History, 1730-1780*, Londres, Hutchinson.

BAUER, Otto ([1924] 1996), "The Nation", en Balakrishnan G. (comp.), *Mapping the Nation*, pp. 39-77.

BAUMER, Franklin Le Van (1978), *Main Currents in Western Thought. Readings in Western European Intellectual History from the Middle Ages to the Present*, New Haven, Yale University Press.

BERGSON, Henri ([1889] 1960), *Time and Free Will (Essai sur les donées immédiates de le conscience)*, Nueva York, Harper & Row [trad. esp.: (1999), *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme].

—— ([1907] 1985), *La evolución creadora*, Barcelona, Planeta.

BHABHA, Homi (comp.) (1990a), "Introduction: Narrating the Nation", en Bhabha (comp.), *Nation and Narration*, pp. 1-7.

—— (1990b), "DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation", en Bhabha (comp.), *Nation and Narration*, pp. 291-322.

—— (1990c), *Nation and Narration*, Londres y Nueva York, Routledge.

—— (1997), *The Location of Culture*, Londres y Nueva York, Routledge.

BREUILLY, John (1985), *Nationalism and the State*, Chicago, The University of Chicago Press [trad. esp.: (1990), *La noción de Estado*, Barcelona, Pomares-Corredor].

BOUTROUX, Émile (1874), *De la contingence des lois de la nature*, París, G. Baillere.

BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.

CARR, Edward Hallett (1945), *Nationalism and After*, Nueva York, MacMillan.

CHABOD, Federico (1987), *La idea de nación*, México, Fondo de Cultura Económica.

CHATTERJEE, Partha (1993), *Tha Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press.

—— (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Books for the United Nations University.

CHIARAMONTE, José C. (1991), *El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana*, en *Cuadernos del Instituto Ravignani* 2, Buenos Aires, Ed. Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

COULTHON, G. C. (1935), "Nationalism in the Middle Ages", en *Cambridge Historical Journal* V, pp. 15-40.

CUVIER, Georges (1800-1805). *Leçons d'anatomie comparée*, París, Baudouin.

DELANNOI, Gil y Pierre-André Taguieff (comps.) (1993), *Teorías del nacionalismo*, Barcelona, Paidós.

D'ENTRÈVES, Alexander Passerin (1969), *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*, Oxford, Clarendon Press [trad. esp.: (2001), *La noción de Estado: una introducción a la teoría política*, Barcelona, Ariel].

DEUTSCH, Karl (1966), "Nation-Building and National Development: Some Issues for Political Research", en Deutsch y Foltz (comps.), *Nation Building*, pp. 1-16.

—— (1993), "Hacia una comprensión científica del nacionalismo y del desarrollo nacional: La aportación crítica del Stein Rokkan", en Delannoi y Taguieff (comps.), *Teorías del nacionalismo*, pp. 407-424.

DEUTSCH, Karl y William Foltz (comps.) (1966), *Nation-Building*, Chicago, Aldine-Atherton.

DIDEROT, Denis (1962), *Obras filosóficas completas*, Buenos Aires, Cía. Argentina de Editores.
—— (1753), "Interpretación de la naturaleza", en Diderot (1962), *Obras filosóficas completas*, pp. 75-109.
—— (1769), "Conversaciones entre D'Allambert y Diderot", en Diderot (1962), *Obras filosóficas completas*, pp. 11-24.
FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro (comp.) (2000), *La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial.
FOUCAULT, Michel (1986), *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta.
GELLNER, Ernest (1964), *Thought and Change*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
—— (1992), *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press [trad. esp.: (2001), *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza].
GEORGE, David (1993), "The Right of Self-Determination", en *History of European Ideas* XVI, 4-6, pp. 507-513.
GOETHE, Johann Wolfgang von (1944), *Obras literarias*, Madrid, Aguilar.
—— (1808), "La metamorfosis de las plantas", en Goethe (1944), tomo I, pp. 597-599.
—— (1818-1829), "Máximas y reflexiones", en Goethe (1944), tomo II, pp. 2187-2290.
GREENFELD, Liah (1992), *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press.
HABERMAS, Jürgen (1991), "Cittadinanza e Identità Nazionale", en *Micromega* 5, pp. 123-146.
—— (1994), *The Past as Future*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press.
—— (1996a), "The European Nation-StateIts Achievements and Its Limits. On the Past and Present of Sovereignty and Citizenship", en Balakrishnan (comp.), *Mapping the Nation*, pp. 281-294.

—— (1996b), *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, The MIT Press.

HARVEY, William (1651), *Exercitationes de generatione animalium*, Amstrodami, apud Joannem Janssonium.

HASTINGS, Adrian (1997), *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press [trad. esp.: (1985), *La construcción de las nacionalidades*, Madrid, Cambridge University Press].

HAYES, Carlton (1926), *Essays on Nationalism*, Nueva York, Macmillan.

HEGEL, G. W. F. ([1807] 1985), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.

HERDER, Johann Gottfried ([1784] 1956), *Idea de una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada.

HERTZ, Frederick (1951), *Nationality in History and Politics. A Psychology and Sociology of National Sentiment and Nationalism*, Londres, Routledge.

HOBSBAWM, Eric (1991), *Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press [trad. esp.: (1998), *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica].

—— (1996), "Ethnicity and Nationalism in Europe Today", en Balakrishnan (comp.), *Mapping the Nation*, pp. 255-266.

HOBSBAWM, E., y T. Ranger (comps.) (1992), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOHT, Halvdan (1947), "The Dawn of Nationalism in Europe", en *American Historical Review* LII, pp. 265-280.

HROCH, Miroslav (1985), *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, Cambridge, Cambridge University Press.

JAFFRELOT, Christophe (1993), "Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo. Una revisión crítica", en Delannoi y Taguieff (comps.), *Teorías del nacionalismo*, pp. 203-254.

JENKINS, Brian (1990), *Nationalism in France. Class and Nation Since 1789*, Savage, Maryland, Barnes & Noble.

JOSEPH, Bernard (1929), *Nationality: Its Nature and Problems*, Londres, George Allen & Unwin.

KAMENKA, Eugene (comp.) (1973), *The Nature and Evolution of an Idea*, Londres, Edward Arnold.

KANT, Immanuel ([1790] 1981), *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe.

KANTOROWICZ, Ernst (1988), *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press. [trad. esp.: (1985), *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política liberal*, Madrid, Alianza].

KEDOURIE, Elie (1993), *Nationalism*, Oxford, Blackwell [trad. esp.: (1988), *Nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales].

KEMILÄINEM, Aira (1964), *Nationalism: Problems Concerning the Word, the Concept and Classification*. Jväskylä, Kustantajat.

KITTLER, Friedrich (1990), *Discourse Networks, 1800-1900*, Stanford, Stanford University Press.

KOHN, Hans (1982), *Nationalism. Its Meaning and History*, Malabar, Florida, Robert E. Krieger [trad. esp.: (1984), *Historia del nacionalismo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica].

KOSELLECK, Reinhart (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
—— (2001), *Los estratos del tiempo*, Barcelona, Paidós.
KRAMER, Lloyd (1997), "Historical Narratives and the Meaning of Nationalism", en *Journal of the History of Ideas*, LVIII, 3, pp. 525-545.
KRISTEVA, Julia (1986), "A New Type of Intellectual: The Dissident", en Moi (comp.), pp. 292-300.
LANG, Timothy (2002), "Lord Acton and the ' Insanity of Nationality'", en *Journal of the History of Ideas* LXIII, 1, pp. 129-150.
LEFÈBVRE, Henri (1988), *Le Nationalisme contre les Nations*, París, Méridiens Klincksieck.
LEFORT, Claude (1986), *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge, Polity.
—— (1990), *La invención democráctica*, Buenos Aires, Nueva Visión.
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm Freiherr von ([1710] 1946), *Teodicea*, Buenos Aires, Claridad.
MA, Shu-Yun (1992), "Nationalism: State Building or State-Destroying", en *The Social Science Journal* XXIX, 3, pp. 293-306.
MARCU, Eva D. (1976), *Sixteenth Century Nationalism*, Nueva York, Abaris.
MASUR, Gerhard (1966), *Nationalism in Latin America. Diversity and Unity*, Nueva York, MacMillan.
MAZZINI, Giuseppe ([1872] 1974), "M. Renan et la France", en Mazzini, *Selected Writings*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, pp. 172-173.
MIER, Fray Servando Teresa de ([1821] 1988), "Memoria político-instructiva", en *Obras Completas IV: La formación de un republicano*, México, UNAM, pp. 153-209.
MILLER, David (1997), *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós.

MITRE, Bartolomé (1916), *Comprobaciones históricas*, Buenos Aires, La Facultad.

MOI, Toril (comp.) (1986), *The Kristeva Reader*, Oxford, Blackwell.

MONTESQUIEU ([1748] 1984), *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Hyspamérica.

MORA, José María Luis ([1822] 1963), "Discurso sobre la independencia del Imperio Mexicano", en *Obras sueltas*, México, Porrúa, pp. 463-471.

MUSSOLINI, Benito (1984), *El espíritu de la revolución fascista*, Buenos Aires, Temas Contemporáneos.

NAIRN, Tom (1996), "Internationalism and the Second Coming", en Balakrishnan (comp.), *Mapping the Nation*, pp. 267-280.

NIMNI, Ephraim (1991), *Marxism and Nationalism. Theoretical Origins of a Political Crisis*. Londres y Boulder, Pluto Press.

NUSSBAUM, Martha, Richard Rorty, Gian E. Rusconi y Maurizio Viroli (1997), *Cosmopolitas o patriotas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

PALTI, Elías (comp.) (1998), *La política del disenso. La "polémica en torno al monarquismo" (México, 1849-1852)... y las aporías del liberalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

PALTI, Elías (2000), "La *Historia de Belgrano* de Mitre y la problemática concepción de un pasado nacional", en *Boletín del Instituto "Dr. Emilio Ravignani"* XXI: 75-98.

—— (2001a), *Aporías. Tiempo, Modernidad, Sujeto, Historia, Nación, Ley*, Buenos Aires, Alianza.

—— (2001b), "Introducción", en (2001) Koselleck, *Los estratos del tiempo*, pp. 9-34.

PLAMENATZ, John (1973), "Two Types of Nationalism", en Kamenka (comp.), pp. 22-36.

PICCONE, Paul (1996), "The Tribulations of Left Social Criticism: Reply to Palti", en *Telos* 107, pp. 139-168.

RADL, Ernst (1988), *Historia de las teorías biológicas*, Madrid, Alianza.

RASMUSSEN, David (1991), "The Decline of Recapitulationism in Early Twentieth-Century Biology: Disciplinary Conflict and Consensus on the Battleground of Theory", en *Journal of the History of Biology* XXIV, 1, pp. 52-89.

RENAN, Ernest ([1858] 1946), *El origen del lenguaje*, Buenos Aires, Albatros.

—— ([1882] 1947), *¿Qué es una nación?* Buenos Aires, Elevación.

—— ([1871] 1972), *La reforma intelectual y moral*, Barcelona, Península. Originalmente publicado como *La réforme intellectuelle et morale de la France*.

RICHTER, Melvin (1990), "Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe", en *History and Theory* XXIX, 1, pp. 38-69.

ROUCHÉ, Max (1940), *La Philosophie de l'Histoire de Herder*, París, Facultad de Letras de la Universidad de Estrasburgo.

ROSENBERG, Alfred (1978), "The Myth of the Twentieth Century", en Baumer (comp.), *Main Currents...*, pp. 749-751.

SETON-WATSON, Hugh (1977), *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Boulder, Westview Press.

SHAFER, Boyd (1955), *Nationalism, Myth and Reality*, Nueva York, Harcourt, Brace and Company.

SKINNER, Quentin (1988), "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en Tully (comp.), *Meaning and context*, pp. 29-67.

SLOTERDIJK, Peter (1987), *Critique of Cynical Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

SMITH, Anthony (1983), *Theories of Nationalism*, Nueva York, Holmes & Meier [trad. esp.: (1976),

Las teorías del nacionalismo, Barcelona, Ediciones 62].
—— (1996), "Nationalism and the Historians", en Balakrishnan (comp.), *Mapping the Nation*, pp. 175-197.
SNYDER, Louis (1954), *The Meaning of Nationalism*, New Brunswick, Rutgers University Press.
STAHL, Georg Ernst, *Theoria medica vera* ([1707] 1737), Halaem impensis Orphanotrophei.
STRAYER, Joseph (1971), *Medieval Statecraft and the Perspectives of History*, Princeton, Princeton University Press [trad. esp.: (1986), *Sobre los origenes medievales del Estado moderno*, Barcelona, Ariel].
TAGUIEFF, Pierre-André (1993), "El nacionalismo de los 'nacionalistas'. Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia", en Delannoi y Taguieff (comps.), *Teorías del nacionalismo*, pp. 63-180.
THOM, Martin (1990), "Tribes within Nations", en Bhabha (comp.), *Nation and Narration*, pp. 23-43.
TULLY, James (comp.) (1988), *Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics*, Princeton, Princeton University Press.
VERDERY, Katherine (1996), "Whiter 'Nation' and 'Nationalism'", en Balakrishnan (comp.), *Mapping the Nation*, pp. 226-234.
VOLTAIRE, Marie François Aroüet de ([1764] 1956), *Diccionario filosófico*, Buenos Aires, Ateneo.
—— ([1756] 1963), *Essai sur les moeurs et l'sprit des nations*. Ed. René Pomeau, París, Gernier Frères.
—— ([1765] 1990), *Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos.
WALDROM, Arthur (1985), "Theories of Nationalism and Historical Explanation", en *World Politics* XXXVII, 3, pp. 416-33.

WEISMANN, August (1891), *Essays Upon Heredity and Kindred Biological Problems*, Oxford, Clarendon Press.

WOLFF, Caspar Friedrich ([1759] 1774), *Theoria generationis*, Halle Ad Salam, Hendel.

ZAVALA, Lorenzo de ([1823] 1969), "Intervención de Zavala sobre la independencia de la provincia de Guatemala", en *Obras. El historiador y el representante popular*, México, Porrúa, pp. 884-885.

Índice

Introducción. La nación, su historia y la historia de su historia 9

1. El nacimiento del concepto genealógico de la nación: su sustrato de ideas 29
El sustrato preformista de pensamiento de la Ilustración 31
Las primeras versiones transformistas de la naturaleza y la historia 35

2. La descomposición del concepto genealógico 49
Nación, Estado y revolución: los límites difusos 50

3. Emergencia y descomposición del discurso antigenealógico de la nación 85
Ficciones de identidad y liminalidad en el discurso de la nación 107

Apéndice: Los relatos de la nacionalidad en América Latina: acerca de la construcción *política* de la nación 131

Bibliografía 147

Esta edición de *La nación como problema*, de Elías Palti,
se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2006,
en Artes Gráficas del Sur, Alte. Solier 2450,
Avellaneda, Buenos Aires, Argentina.